

人的境况

The Human Condition

[美] 汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）——著
王寅丽——译

"我们面临的前景是一个无劳动的劳动者社会，也就是说，劳动是留给他们的唯一活动。没有什么比这更糟糕的了。"

汉娜·阿伦特 20世纪最伟大的政治思想家之一

一部永远应时的政治哲学理论经典之作

新增哈佛大学教授——丹尼尔·艾伦的序言

上海人民出版社

VISIT…

LANZAROTE Caliente.com



The Human Condition

人的境况

[美] 汉娜·阿伦特 (Hannah Arendt) 著
王寅丽 译

"我们面临的前景是一个无劳动的劳动者社会，也就是说，劳动是留给他们的唯一活动。没有什么比这更糟糕的了。"

汉娜·阿伦特 20世纪最伟大的政治思想家之一

一部永远应时的政治哲学理论经典之作

新增哈佛大学教授——丹尼尔·艾伦的序言

上海人民出版社

目录

版权信息
序言
导言
前言
第一章 人的条件
第二章 公共和私人领域
第三章 劳动
第四章 工作
第五章 行动
第六章 积极生活与现代
致谢
索引
重订后记

版权信息

yamaxun

书名：人的境况

作者：（美）汉娜·阿伦特（Hannah Arendt）著；王寅丽译

出版日期：2021年6月

ISBN：9787208168541

TheHumanCondition

byHannahArendt

LicensedbyTheUniversityofChicagoPress,Chicago,Illinois,U.S.A.

□1958,1998byTheUniversityofChicago.

ForewordbyDanielleS.Allen□2018byDanielleAllen

IntroductionbyMargaretCanovan□1988byTheUniversityofChicago.

SimplifiedChineseTradePaperback

Copyright□2021byShanghaiPeople□sPublishingHouse

Allrightsreserved.

序言

芬丹尼尔·艾伦

苏联发射的第一颗环绕地球运行的人造卫星斯普特尼克号(Sputnik)，是汉娜·阿伦特在《人的境况》中建立其论述背景的天文学标志。“1957年”，她写道，“一个人造的、在地球上诞生的物体，被发射到了太空中。”她接着说，这个事件“在重要性上无可比拟，甚至比原子裂变还要重要”(“前言”第1页)。甚至蘑菇云那令人惊惧的黑暗，在这个直径大约23英寸的闪亮金属球状物面前也黯然失色。《人的境况》的第一个主题是科学——和技术以及科学认知方式造成的人类经验的改变。第二个主题是一旦我们察觉到科学的诱惑与危险，以及它无需证明的优点和奖赏，我们如何能借着重新激活政治思考的力量，在运用科学的同时恢复人类对科学的权威？

在开篇谈到人造卫星之后立刻提到核爆炸，阿伦特在第一个天文学标志上又增加了第二个。故而，此书的论辩不仅是在科学之诱惑——对我们住在地球上的人有望摆脱地球的欣喜展望——的标志下展开，也抱着对科学之危险的警惕。诱惑超过了危险，仅仅因为它们为危险开路。科学引诱我们想要一劳永逸地结束政治，把人类境况转变为一系列可以用确定方案来解决的技术问题。在这本书的最后，阿伦特终于清楚表达了那种诱惑产生的危险，“人类活力如此史无前例、生机勃勃的迸发，却终结于历史上已知的最死气沉沉、最贫乏消极的状态中”(第253页)。

在某种程度上，阿伦特把自己定位在以现象学著称的哲学传统中，即，她把日常生活中的现象视为洞察“人之境况”的出发点。她考察自己周围的世界，在日常经验中观察到一个不断增强的习惯，就是将所有人类行动还原为效用函数，还原为效果计算和成本收益的加

总，或是将演绎规则机械运用到行动上的算法。重要的是，与现象学的核心人物，如她的老师海德格尔相比，阿伦特不把这些还原主义操作视为日常现象本来就有的必然病状。在她看来，如果现象背后的真实“存在”会令人痛苦地消隐，那么它们也就本不是必然的。相反，她认为正是这些还原主义操作反映了“规则”的问题，用帕钦·马凯尔(Patchen Markell)的表述[1]，就是一种霸权的智识范型支配了人类生活的所有可能解释的问题。在阿伦特的视野中，这种还原主义范型正是科学和它所依赖的思维模式——预测最终和确定的“正确”答案的思考方式。

在阿伦特的论辩中，科学思维方式有两个关键特征改变了人类经验。第一个是对——事情如何发生的——原因和结果的重视，令人类推理被机器取代，最终被速度更快的计算器取代。她写道，“变成了毫无意义的经验的不仅仅是沉思，甚至不主要是沉思。思想本身在它‘根据结果计算’时就变成了大脑的一种功能，结果人们发现电子工具要比他们自己能更好地履行这些功能”(第321—322页)。随着科学发展出更大的力量来解释事情是如何运作的，设计出技术解决方案让这样或那样的事情发生(有些也是手握资源或权力的人所乐见的，例如核武器)，我们应当追求哪些目的和为什么应当追求的问题消退了。的确，阿伦特说她希望人们从她的书中所得的“非常简单，仅仅是思考我们正在做什么”(“前言”，第5页)。

在当代不难发现科学引导下的消极无力政策的例子。2014年美国国家科学院发布的一个报告，《美国的监禁增长：原因和结果的考察》在此很有说服力。报告试图评估美国监狱司法系统在过去三十年里，监禁数量急速上升的原因，在大量已有研究、犯罪率追踪、政策变化对于监禁的影响、选举政治等等的基础上提供了一个更综合的分析。作者得出了一个有力却令人不安的结论：“在司法领域内，经验证据本身不能提供制定政策的方向，可是随着过去四十年里美国监禁的戏剧性增长，清晰透明的规范原则的表达却显著地消失了。规范原

则深植于司法体系和治理理论中，经验证据需要规范原则的补充以指引未来的政策和研究。”(着重字体为本人所加)[2]简言之，作者承认在过去几十年里，刑事司法政策的制定被社会科学家的经验性工作牵着鼻子走，而社会科学家关注的是能够凭量化来解答的问题，以至于“对原则的广泛讨论已经从国家有关监禁使用的政策辩论中明显消失了”[3]。政策制定者不再讨论惩罚原则，而只讨论原因和后果：监禁令犯罪增加了还是降低了？重犯率增加了还是降低了？等等诸如此类。注意到规范辩论从政策领域中的消失，报告作者承认，在刑事司法政策上，正如阿伦特在更大范围内指出的：我们无力“思考我们正在做什么”。

科学第二个导致非政治化——或者更恰当地说，无力“思考我们正在做什么”——的关键特征，是科学对数学的依赖。阿伦特说科学家(她在书中经常用这个宽泛的范畴)“生活在一个言谈丧失了力量的世界里”。她还说，“因为今天的科学已经被迫采取了一种数学符号的‘语言’，虽然这种符号语言最初只不过用作口头陈述的一种省略形式，但它现在包含的陈述再也不能转译回口头言说。”(“前言”，第3页)。虽然数学有它自己的语言，它还是在人们赖以讲述历史、选择行动进程和赋予生活以意义的共享语言织物上强加了一种断裂。这里阿伦特承继亚里士多德的人是政治动物的观点，坚持人的存在是政治性的，因为他们有言说的能力。她写道，

或许存在着超越言谈的真理，或许这些真理对单个人非常有意义，即他可以是任何人，他只要不是一个政治的存在。但复数的人(就生活和行动于这个世界上的人们而言)能够体验到意义，仅仅因为他们能够互相交谈，能够听懂彼此和让自己也明白。(“前言”，第3页)

阿伦特预测人们对数学语言的依赖性的增长，会导致政治参与度的降低，到现在为止，科学本身已经表明阿伦特是对的。近年来的数据揭示了，与重视科学的教育相应的是受教育者的非政治化。统计数字表明，在人文科学毕业生的政治参与率和STEM(科学、技术、工程和数学)专业毕业生的政治参与率之间有显著差异。例如[4]，根据美国教育部的数据显示，在2008年的大学毕业生中，92.8%的人文专业学生在毕业后至少投票一次，而在STEM专业的毕业生中，这个数字是83.5%。在毕业十年的学生当中，1993名人文专业毕业生中有44.1%曾给公职人员写信，而在STEM毕业生中是30.1%。作为大学毕业生，这些学生通常有相似的社会经济背景，说明他们政治参与的差异要以其他差异来解释。

当然，学生自己选择了人文或STEM专业，就意味着这些数字可能反映的只是学生的特点，而非他们所受教育的影响。不过政治科学家希拉古思(Sunshine　Hillygus)在将学生原先就有的对政治的兴趣作为控制变量后，所做的研究也表现出相同模式。希拉古思发现，大学毕业生中间出现的政治参与的差异，也反映在从幼儿园到12年级的教育中。与高分的SAT语言成绩相关的是政治参与的更高概率，而与高分的SAT数学成绩相关的是参与的更低概率。再者，既然学生的社会经济背景对于SAT数学和语言分数的影响是相同的，那么语言高分和数学高分相应的政治参与度，就清楚说明在特定的学科领域和对政治参与的预备之间存在着某种关联。当然，相关性不等于因果性，指出相关性更不能证明存在因果性。但是有更复杂语言能力的人更愿意参与公共生活，而所受教育偏重科学的人公共参与的意愿下滑，无疑是阿伦特所预见到的危险消极状况的一个信号。

读者也许纳闷，鉴于阿伦特对科学思维方式、数学化和纯“计算”的抨击，是否我提供的数据本身就有讽刺意味。但这是对阿伦特的误解。科学思考是强大和极有价值的工具，她的要点不是要抛弃它们，而是将它们提供的知识整合进关于我们正在做什么、应当做什么

和为何如此的更广泛深入的对话中。科学不是一个向导，而是一种支持物——拐杖、工具和加速器——人类借助科学来思考他们正在做的事情。

此时，在初版六十年后重读《人的境况》，我深深为阿伦特的先见之明所折服。在这六十年间，科学及相关的现象——技术统治，变得越发强大。技术统治，我指的是现今对于政治问题只应当由具备相关专业知识——经济学、气候科学、基因科学等等——的政策专家来决定的普遍期待。我想，我们的不平等经济和分裂的政治正是我们从多数人类生活的非政治化中收获的苦果。几乎二十年前，一个特立独行、有先见之明的经济学家丹尼·罗德里克(Dani Rodrik)就有力地证明了全球经济的“不可能理论”，即民主、国家主权和全球经济一体化三者是不兼容的[5]；他论证了一国不可能同时拥有这三者。可是这二十年来经济政策的制定者一意孤行，仿佛如此悲剧性的选择不存在，仿佛增长问题纯粹是一个技术治理的问题，通过正确的税收政策和市场制度就能对付。政策制定者没有看到背后根本的政治问题，并通过教育和培养公民判断力的项目来解决这些问题，结果2008年的大萧条令他们震惊，然而仅仅十年后，他们再次震惊于席卷而来的民粹主义，后者几乎倾覆了貌似稳固的政治架构。

我们处理气候变化政治上的苦苦挣扎，就是这种科学与政治思考之间奇怪僵持的产物。这种僵持包括科学拒绝承认它的辅助角色在于支持，而不是指导政治思考，和政治思考拒绝承认科学本身的价值。我确信，我们在这个问题上的僵化或不作为不会让阿伦特吃惊。相反，政治让技术统治和技术专家们一次次地震惊不已。我们的政策制定者受到惊吓的事实是危险和有害的，直到我们再次学着去思考我们正在做的事情，并以对我们世界的重新政治化来装备自己，才可能消除这种危害。我这样说并非希望废黜科学的力量，因为我们能够且应当庆祝科学让人类潜能得到了惊人的实现。但是我想，是时候重新联合科学与政治思考，计算机算法智能与判断力了。这是阿伦特在很多

年前就召唤我们从事的工作，这个召唤，我想，只能变得更为紧迫。

说非政治化导致了分裂和不平等显然是反直觉的。但的确，《人的境况》的责任是帮助我们看清楚为何政治化是一件好事。

在《人的境况》中，阿伦特出色地阐释了三种核心人类活动的内容和含义：劳动，工作和行动。劳动是我们出于生物学必需性所从事的活动；换言之，我们劳动是为了糊口，它也包括性的生殖活动和养育孩子的活动。工作是我们出于创造性成就的需要所从事的活动，以建造——无论是物理还是文化之物——来形塑我们的世界和确立我们和他人的社会连接。劳动和工作相互重叠，因为我们的浪漫关系不仅是社会技艺的产物，当然也创造了一个我们在其中追求生物性再生产的环境。最后，行动定义了我们作为政治动物一起投入的那些活动：在多元主义的多样性条件下的斗争，对我们政治组织的行动进程作出集体决定。

阿伦特向我们展示了这三种人类“作为”——劳动、工作和行动——如何缩小了我们之间的空间；如何让我们有机会一起建造世界，把我们的多元或差异变成创造性的参与；如何使我们自己对他人成为可见的和可知的，而不是做个困在冰冷荒芜房间里的、戒备森严的陌生人。第三种“作为”，是属于政治领域的行动，而阿伦特常常被解释成似乎一门心思要把行动从其他人类活动中解救出来。但实际上，她对政治之事和政治化的拯救要比那复杂得多。劳动和工作也是被科学分析摧毁和缩减的范畴——无论是经济学家的分析还是工程师或计算机科学家的分析。正如我们现在担心自动化不会给我们留下任何意义感一样，阿伦特的同时代人也担心劳动和工作的消失。

在阿伦特的作品中，只有靠着更广大地解救所有这三种根本的、互相关联的人类作为，政治才得到解救。阿伦特的方案不是把劳动、工作和行动三者分离开来，而是对它们加以区分，显明它们的相互作用，和更重要的，每个活动和其他活动的勾连。在这样做的时候，阿

伦特颠覆了数世纪以来思想家坚持的，把劳动、工作和行动划归到不同人群的智识传统。反之，阿伦特坚持这三个领域和每个人息息相关；政治事业正是要定义这三种活动在我们每个人的生命中如何相互发明的语词。政治的更新要求每一个民主公民或公民行动者的能力更新，去诊断人类经验的状况——就劳动和工作的机会而言，对他们来说什么是可能的；去追求能对那些状况作出回应的政治工作。

生活改变的速度远比科学要快，无论是自然科学还是社会科学。工厂关闭，有人发现自己失去工作，有人被萧条击垮。有人死亡，有人入狱。社会科学家耗时多年去预测、收集数据，检验，证明或否证，重复实验，无休无止。当我们面对最严峻的社会问题时——像大规模监禁，全球化或气候变化引起的经济崩溃，我们需要加快我们获致理解的步伐。我们必须使用每种可用的思想工具去思考我们正在做什么。我，作为一个有知觉的，能认识、学习、处理信息和有情感的存在，甚至在经济学研究给出最终答案之前就能作一个判断，同样地，你也能。于是我们就能讨论我们不同的判断，就我们应当如何作决定展开辩论。这就是思考我们正在做什么的意思。

当然，无论我们能走到哪一步，我们都想借助严格科学或社会科学研究来得出或证实我们的判断。但是关键是要记得，科学总是落后于现实，这个事实限制了它，而且它也不能告诉我们应当如何做。我们必须为科学补充其他工具来理解当前活生生的现实。阿伦特告诉我们，我们应当做科学所不能做的。她还力图交还我们一些思想工具和那些工具所构建的：劳动、工作和行动。就交出这些礼物和塑造政治思想而言，《人的境况》提供了我们时代特别需要的一种治疗方法。

注释：

[1] 见Patchen Markell，“Hannah Arendt and the

Architecture of The Human Condition”(book in progress)， and Markell， “Arendt□s Work： On the Architecture of The Human Condition，” College Literature 38， No 1(Winter 2011) pp.15—44。

[2]National Research Council of the National Academies， The Growth of Incarceration in the United States： Exploring Causes and Consequences(Washington， DC： The National Academies Press， 2014)， p.8 and p.333.

[3] Ibid.， p.7.

[4]这一段和下一段的数据，请参见Danielle Allen， Education and Equality(Chicago： University of Chicago Press， 2016)， pp.43—46。

[5]引文引自罗德里克的博客“世界经济不可逃避的三角”(Dani Rodrik□s weblog， June 27，2007， http：//rodrik.typepad.com/dani_weblog/2007/06/the□inescapable.html)，文章是对他的著作《全球化悖论》[The Globalization Paradox(New York： Norton， 2012)]中的论证的概括。

导言

玛格丽特·加诺芬

> 由于人的被造，开端的原则才进入了世界……某个新的东西出现了，它完全不能从以前发生的事情中预测出来，这就是开端的本质。(Below， p.177)

I

汉娜·阿伦特是论开端的杰出理论家。她所有的书都是讲述不可预料的故事(无论是关于极权主义的奇特恐怖，还是革命的崭新开端)，对人类开创新事物的能力的反思充斥在她的思考中。1958年，她的《人的境况》一书的出版，为这个世界带来了出乎意料的东西，四十年后，这本书的原创性仍然像当时一样令人瞩目。它不属于任何流派，也没有成功的模仿者，它的风格和手法始终是高度个人化的。虽然阿伦特从未试图招揽门徒和建立一个思想流派，她却是一位伟大的教育者，为她的读者打开了看待世界和人类事务的新方式。她照亮被忽视的经验角落的常用方式是作出新的区分，这些区分大多是三元的，对于她的理智想象力来说，传统的两分法似乎太狭隘了。《人的境况》充满了这样的区分：劳动、工作和行动的区分；权力、暴力和体力的区分；地球和世界的区分；财产和财富的区分，大多数区分常常是通过词源学的探索确立的，不过这些区分更倾向于以富有争议的方式挑战当代的自明之理。因为(就本书最出人意料的特色而言)她在古代希腊找到了一个阿基米德点，站在这个立足点上，她把批判的眼光投向了我们自以为理所当然的思考和行为方式。的确，她假定了我们可以从生活于两千五百年前的人的经验中得到重要的教训，这个平静的假定本身是对现代进步信仰的挑战。对古希腊的持续引证让《人的境况》的许多读者感到困惑不解，他们发现难以理解这本书真正要

做的是什么。展现在这里的是一本漫长而复杂的书，它不遵从任何既定的模式，充满着意想不到的洞见，但是缺乏一种清晰的论证结构，因此，导言中要提出的最紧迫的问题就是：什么是阿伦特真正要做的？

本书的难点和魅力都归因于她一下子做了太多的事情。很多思想线索交缠在一起，不仅仅是初次阅读难以抓住，就是反复阅读也让人惊奇。但是有一件事显然是她没有做的，就是像传统理解的那样写一种政治哲学，即提供以哲学论证支持的政治处方。习惯于那种风格的读者，通常都靠着强调阿伦特对人的行动能力的解释，试图在《人的境况》中找到类似的东西。由于这本书带有对现代社会的批判，也易于让人们相信，她打算提出一种政治行动的乌托邦，一个新雅典。这种漫画式的作法并非毫无根据，阿伦特的确倾向参与式民主(participatory democracy)，从1956年短命的匈牙利革命中出现的、草根性质的公民“委员会”，到美国反越战示威游行，她都是这些突然爆发的公民活动的热情观察者。提醒我们行动能力甚至会在最不可能的形势下出现，确实是她的目的之一。但她坚决否认她作为政治思想家的任务是为未来提供一幅蓝图，或告诉人们去做什么。她拒斥“政治哲学家”的称号，证明了自柏拉图以来，所有政治哲学家所犯的错误都是忽视了政治的根本处境：政治发生在复数的人类当中，他们中的每个人都能行动和开端启新。从如此互动中产生的结果是偶然的和不可预测的，因为“实践政治的事情，受制于多数人的同意，答案从来不在于理论考虑或某个人的意见”。

那么，本书不是政治哲学，而且的确本书相当大的篇幅都与它表面上的样子相反，与政治无关。对劳动和工作、对现代科学和经济增长的含义的长篇大论，都着眼于为政治打基础而非着眼于政治本身。甚至关于行动的讨论也只部分地与特定的政治行动有关。在本书出版后不久，阿伦特把《人的境况》描述为她计划中的一部更系统的政治理论著作(但从未完成)的“某种绪论”。她解释说，由于“核心的政治活

动是行动”，就有必要首先完成一个初步演练，目的在于阐明“行动在概念上与它通常容易混淆的其他人类活动，如劳动和工作的区别”[1]。的确，本书最鲜明的组织原则在于它对三种人类活动的现象学分析，这三种活动形式对于人之境况是根本性的：劳动，相应于人作为动物的生物生命；工作，相应于人类在地球上建造的人造物世界；行动，相应于我们作为不同个体的复数性。阿伦特认为，在哲学和宗教占优势地位所塑造的理智传统中，这些活动之间的区分(和隐含在区分当中的活动等级)一直都被忽略了。然而，这本书包含的东西远远多于现象学分析，甚至远远多于阿伦特就传统政治哲学对人类活动的错误再现所做的批判。因为所有这些考虑都产生于她对当代事件的回应。当她在序言中说，她要做的“只不过是思考我们正在做的事情”时，也表明了她所做的不仅仅是对人类活动的一般分析，而且是“从我们最崭新的经验和最切近的恐惧出发，重新考虑人的境况”。那么，是什么经验和恐惧？

II

前言一开头就是她对那些揭示了人类开端启新能力的一个事件的反思：1957年第一颗人造卫星发射，阿伦特将其描述为一个“在重要性上无可比拟，甚至比原子裂变还重要的事件”。如同在她写作本书期间发生的1956年的匈牙利事件一样，这个出乎意料的事件促使她重新组织了自己的想法，同时也支持了她已经作出的观察。由于注意到人类力量这一惊人展示在各方面引起的欢呼，不是某种骄傲和敬畏的体现，而是人类终于可以逃离地球的一个信号，她评论说这种“对给定的人类存在的反叛”已经进行一段时间了。通过逃离地球进入太空，以及通过核技术事业的发展，人类正成功地挑战自然的界限，而现代科学由于未能进入公众讨论的视野，就对政治提出了更难以回答的问题。

阿伦特的前言从这个事件接着转向了“另一个同样危险的事件”：

自动化的出现。奇怪的是，这两个事件乍看之下没什么关联，自动化虽然把我们从艰苦劳动的负担下解脱出来，却在一个所有职业都被看作谋生手段的“劳动者社会”引起了失业。在本书对人类活动的现象学分析当中，这两个表面上无关的主题逐渐展开为辩证对比的关系。一方面，太空时代的来临表明人类确实可以超越自然。作为现代科学“脱离地球”的结果，人类开端启新的能力挑战了一切自然限制，令人惊恐地打开了未来之门。另一方面，在阿伦特描绘为“脱离世界”的发展当中，甚至被更高效的生产和消费所独霸的现代自动化社会，促使我们仅仅像受自然法则支配的动物种群那样去行为和思考自身。

没有意识到他自身能力和责任的人类动物，还没有做好准备来掌管这股威胁地球的力量。这两方面的结合回应了阿伦特早期对极权主义的分析：一方面相信“万事都是可能的”，另一方面认为人类只不过是受自然或历史法则支配的动物种群，个体可有可无。极权主义就是这两种相互矛盾的信念交织，一起推动的一种虚无主义过程。此一回应并不令人惊讶，因为《人的境况》与阿伦特论极权主义的著作有机联系，两者共同构成了对当代人困境的一种原创性的、发人深省的诊断。

本书起源于阿伦特1956年4月在芝加哥大学的查尔斯·R.沃尔格林基金讲座中的演讲，它本身也是一个更大的计划——论“马克思主义中的极权主义因素”——的副产品。在完成《极权主义的起源》之后，阿伦特就着手这个计划，因为《极权主义的起源》考察了大量关于纳粹的反犹太主义和种族主义的前史，但对于斯大林以阶级斗争名义进行的极权统治，却没有考察它背后的马克思主义背景。她的新的工作是探索马克思主义理论的何种特征促成了这场灾难。结果，她钩耙出的东西是如此丰富多彩，以至于她论马克思主义的著作一直都没有写出来，但其中许多思想线索都在《人的境况》中得到了体现，值得注意的是，她最终得出结论说，马克思的致命错误是把政治行动误解为其他人类活动——她称之为工作和行动——的混合。

在阿伦特看来，把政治行动理解为制作(making)某物是一个危险的错误。制作——她称为工作的活动，是工匠用强力改造原材料使之合于他的模型的活动。原材料在制作过程中没有发言权，更不能把人类当成原材料来创造一个新社会或创造历史。[2]说“人”创造着他自己的历史是误导的，因为(正如阿伦特不断提醒我们的)这样的人不存在：“人们，而不是人，生活在地球上和居住于世界。”把政治考虑为制作，就在理论上忽视了人的复数性，在实践上压制了个人。可是，阿伦特发现马克思从西方政治思想的伟大传统中继承了对政治的这种特有误解。其实自从柏拉图拒绝雅典民主制，制订他的理想城邦规划以来，政治哲学家们对政治的书写就有系统地忽略了人最显著的政治属性，即人是复数的，每一个人都能提供新的视角和做出新的行动，他们不适合成为整齐划一的试验模型，除非摧毁他们的政治能力。因而，在《人的境况》中，阿伦特的一个主要目标就是通过恢复和发现这些被忽视的人类能力，来质疑整个政治哲学传统。

但是这一对传统政治哲学的批判并不是她从对马克思的反思中获得的唯一重大主题。因为阿伦特认为，虽然马克思用工匠的术语谈论制作，但他实际上按照更近于动物生活的生产和消费过程——实际上是劳动——来理解历史。他把人类历史视为一个可预测的过程，对他来说，历史不是独特的、终有一死的个体的故事，而是一个种群的集体生活过程的故事。在阿伦特眼里，虽然他错误地假定了这个过程可以通过革命导向“自由领域”，但她仍震惊于他所描绘的，个体淹没在人类种群致力于生产和消费的集体生命中，这个集体生命无情地前进的画面。她发现这是一幅现代社会的画像，揭露了现代社会对经济的关注主宰了政治以及人的自我意识。因此，在阿伦特关于人类活动的现象学中交织的第二个重大主题，是她对一种“劳动社会”的兴起的解释。

“社会”(the social)这个主题始终是本书最令人困惑、最具争议的方面之一。许多读者攻击阿伦特贬低了社会问题，并且认为她在批评

现代社会顺从主义的物质主义时，倾向一种英雄式行动的生活。但是这样的阅读忽视了本书的复杂性，因为本书的另一个中心主题是关于行动的危险，即行动发起的新过程常常超出行动者的控制，产生现代社会的过程也包括在内。她对人类条件分析的中心要义是，一个建立在地球上的人类文明世界的持久存在至关重要，它帮助我们抵御了自然过程的侵蚀，为我们终有一死的生活提供了一个稳固背景。世界就像把人们聚拢在一起的一张桌子，“让人们既相互联系又彼此分开”。只有与从不同角度看待世界的他人分享人类世界的共同经验，才能让我们全面地看待现实并发展出一种共享的共同感。否则，我们每个人就都会被抛回到我们自己的主观经验当中，在那里，只有我们自己的感情、需求和欲望才是真实的。

几个世纪以来，经济的现代化一直是对人类世界的主要威胁，(如马克思所指出的)它摧毁了所有稳固的东西，让一切东西都卷入了运动中。不同于马克思把这个变化看作不可避免的历史进程的一部分，阿伦特把它回溯到偶然的人类行动所造成的非人所愿的后果，特别是在宗教改革中发生的对教会财产和农民财产的大规模剥夺。因为财产(在代代相传的土地权的意义上)一度是文明世界的主要根基，它让它的所有者致力于保持世界的稳定性。由16世纪的剥夺所引发的巨大变化是双重的，一方面，本来在世界中有稳固之所的农民变成了临时工，要完全投入到满足他们肉体需要的生存斗争中去。另一方面，稳固财产转变成了流动财富——资本，带着马克思做过出色描述的动态效应。人类发现他们不再居于一个稳固的、为了持存而建的事物世界中，而是被吸收到了一个不断加速的生产和消费过程中。

到阿伦特反思自动化的含义的时候，这个生产和消费的过程已经超出了满足自然需要的范围；的确，自动化所涉及的活动、方法和消费品是高度人为的，但是她指出这种现代的人为性完全不同于从前文明定居于其中的、稳固的人造世界。物品、家具乃至房屋本身都变成了消费项目，直到自动化生产过程带上了一种人类也不得不适应的准

自然节奏。她说，“仿佛我们用力打开了保护世界和人造物免受自然——在自然中进行的生物过程以及围绕着它的自然循环过程——侵蚀的边界，把它们交付和遗弃给那些始终威胁着人类世界稳固性的东西”。在《人的境况》的其他地方，她把发生的事情描述为“自然的非自然增长”(unnatural growth of the natural)或“生命过程的释放”，因为现代化已经证明了它极其擅于提高生产、消费和增殖，比从前的时代大大加快了人类生产和消费的步伐。她认为，由于经济考虑成为了公共关注和公共政策的中心(而不是像先前所有文明时代那样，隐藏在家庭的私人领域内)，世界的毁灭和人类越来越强烈地根据他们的消费欲求来理解自身的倾向，就成了必须付出的代价。

当然，她的论证并非暗示我们，我们所有需要做的就是把我们自己从劳动的沉溺中拉出来，并采取行动。因为现代的劳动霸权并不意味着人类停止了行动，停止了开端启新——只不过现在科学和技术变成了“对自然采取行动”的舞台。在科学发明令人瞩目地揭示了人超越自然限制的同时，人却越来越倾向于把他们自己看作动物物种。因此与劳动者所遭受的“世界异化”对应的，是在科学家当中发生的“地球异化”。尽管阿基米德早就宣布，如果给他一个立足点，他就能撬动地球，阿伦特则论证说，(从伽利略时代到当代的空间工程师和核物理学家)人已经找到一种从宇宙角度看待地球的方式，并且运用人类开端启新的特权挑战了自然的界限，以至于达到了威胁生命本身的未来的程度。普罗米修斯式的权力——释放带有不可预知后果的过程——被赋予了这样一个存在者的社会：他们沉浸在消费中而无力承担对人类世界的责任或不了解他们的政治能力。阿伦特在她的前言中注意到，无思想(本身与人类公共世界的丧失有关)是“我们时代的一个最显著特征”，而她大声思考的目的确实在他人身上激起思考。

III

就阿伦特的目的是激发思想和讨论而言，她已经获得了成功的响

应。像她的大部分著作一样，《人的境况》自问世以来一直是激烈争论的焦点。的确，很少有其他现代政治哲学著作受到如此矛盾的评价，有些人认为是天才之作，另一些人认为不值一驳。许多学院派反对本书的非正统方式和风格，因为阿伦特把主流讨论放在一边就展开了她的分析，没有界定她的术语或致力于传统的论辩。这本书也引起了激烈的政治争议，它对劳动动物的处理和对社会问题的分析，让它的作者在许多左派那里不受欢迎，但她对行动的解释却为其他激进派传递了希望和鼓舞人心的消息，包括各种民权运动中和铁幕背后的激进人士。在20世纪60年代的学生运动中，《人的境况》被欢呼为参与式民主的教科书，而它和那些运动的结盟又再次令它的批评者疏远。

近年来，阿伦特的思想吸引了人们越来越多的关注(部分是出于她本人不希望的原因，例如对她的性别、她的种族、她和海德格尔的浪漫关系的兴趣)。这本书的重要性已经得到了非常广泛的承认，但它的意义仍有待讨论。作为一个交织着如此多线索的复杂体，它提供了多种多样的阅读空间。亚里士多德主义者、现象学家、哈贝马斯主义者、后现代主义者、女权主义者以及许多其他思想者都在它丰富肌体的不同理路中找到了灵感，虽然这本书已经出版了四十年，但要评价它的持久意义还有待时日。假如我们能从这本如此复杂的书中抽取一个中心主题，那么这个主题就必定是，它提醒了政治的极端重要性，提醒我们恰当地理解我们的政治能力，理解政治提供的危险和机会。

阿伦特对人之境况的叙述提醒我们，在开端启新的意义上，人是行动的生物。行动是我们一直在做的事情，无论我们是否理解它的含义，而不理解所导致的就是，人类世界和地球本身遭到了我们亲手造成的灾难的破坏。着眼于她所谓的“现代”(从17世纪到20世纪早期)，她从中诊断出一种荒谬的形势：高速的经济进程是由人的行动发动的，而与此相关的人却越来越倾向于把自己看作社会经济大潮中无助的随波逐流者。她相信，这两股趋势都与公共注意力转向经济活动有

关，而在传统上经济活动一直是家庭的私人事务。不过，在前言中，她注意到了她描写的“现代”已经退潮，核技术的出现，已经在人类和他们自然环境的长期互动中开展出一个“新的尚不确定的时代”。假如她今天还活着，她就会在权力以及失去权力的熟悉主题上，指出一个新的变动，这个变动与一种迄今为止仍然被遮蔽在私人领域的自然机能，即将浮出公共领域的水面有关。一方面，基因工程的发明(以及它冲破自然束缚、发动新过程的力量)惊人地证明了人的超越能力，和她所谓的“对给定的人类存在的反叛”；另一方面，由于我们不仅前所未有地依赖生产，而且前所未有地依赖生殖，从而更加深了我们对自身作为动物的自我理解。性的问题虽然只是最近才被允许进入公共讨论，却迅速地排挤了其他话题，同时，新达尔文主义科学家也鼓励我们相信，我们的一切都是由基因决定的。

由于权力和责任之间的差距比以前更大了，她关于人的行动能力的提醒和对“思考我们正在做的事情”的尝试，就显得特别及时。不过，我们需要仔细倾听她说的是什么，因为我们易于把她带来的消息误解为对人性的呼唤，呼唤人性从麻木中崛起，对事件负责，并有意识地设计我们的未来。准马克思主义方案的问题就在于，没有什么“人性”可以以这样的方式负责任。人类是复数的和终有一死的，正是人类条件的这些特征，为政治既赋予了不可思议的开放性，又赋予了令人绝望的偶然性。

《人的境况》最令人振奋的消息是它提示了人的诞生性和开始的奇迹。与海德格尔对我们的有死性的强调截然相反，阿伦特证明了对人类事务的信念和希望，来自这个事实：新人不断地来到这个世界上，他们每一个都是独一无二的，每一个都有能力创新，从而打断或扭转由先前行动所发动的事件链条。她说行动是“人的一种创造奇迹的能力”，指出在人类事务中，期待意料之外的事情实际上是完全合理的，即使社会完全陷入僵化，行驶在冷酷无情的轨道上，也不排除新的开端。自本书出版后，她对政治的不可预测性的认识已经得到了

惊人的证实，至少被共产主义的垮台所证实。1989年的革命显然是阿伦特式的，表明了她所说的，即使在没有权力的地方，权力也会突然迸发，只要人们开始“协力行动”(act in concert)，就能出人意料地从表面强大的政权中撤退。

但是如果说她对行动的分析在黑暗时代带来了希望的消息，同时也带来了警告。因为行动奇迹般的不可预测性的另一面，是无法控制其后果。行动发动了事件，但一个个人甚至不能预见自己创新的后果，更不要说当他的创新在公共舞台上与其他人的创新纠缠在一起的时候，他能控制以后发生的事情。从而行动深深地令人失望，因为它的结局可能完全不是行动者所想要的。正是由于在复数的行动者中间的行动的“偶然性”，自柏拉图以来的政治哲学家们才试图用一种制作艺术品的政治模式取代行动。继哲学王注视理想模型，并把他消极的臣民改造得适合于这个模型之后，出现了一个又一个精心阐述的完美社会方案，在其中，每个人的行为都符合作者设计的蓝图。乌托邦思想这一令人吃惊的贫乏性质，就在于他们当中缺少创新的余地和多样性的空间。尽管阿伦特指出这一点已经四十年了，但主流政治哲学还陷在同样的陷阱里面，仍然不愿意认真对待行动和复数性，仍然想要找到某些可以从逻辑上加以推演的理论原理，其强有力的理性力量甚至能迫使未出生的下一代人接受，从而让现实政治环境中只有通过妥协才能解决的偶然性变得多余。

阿伦特认为采取一些补救措施可以让行动变得可预测，但她强调它们的范围是有限的。原因很简单，总是存在着采取进一步行动的可能性，从而打破表面上冷酷无情的过程或把政治引向完全不同的方向，但行动本身不能治愈过去的创伤或让不可预见的未来变得安全。只有人类宽恕或承诺的能力能解决这些问题，但也只是部分地解决。报复过去的错误只会激起进一步的报复，而宽恕能打破这个没完没了的令人厌倦的链条，近年来南非种族之间为和解所作出的努力，就是阿伦特观点的一个感人例证。不过，如她所说的，没有人能宽恕他自

己：只有他人的不可预见的合作才能宽恕，而有些恶行永远无法宽恕。另外，这一解除行动所引发的结束链条的办法只对人的行动造成的结果有效；不能通过宽恕来矫正那类引爆核反应或引起种族灭绝的“对自然采取的行动”(action into nature)。

另一种对付由复数的人的创新造成的不可预见之后果的办法，是人类作出承诺和信守承诺的能力。一个人对自己作承诺是靠不住的，但是当复数的人们走到一起，为了未来而作出保证时，他们在自身之间创造的合约就在“不确定的海洋”上抛出了一个“可预见的岛屿”，创造了一种新的确定性，使他们能共同运用权力。所有这些就是契约、条约和章程，它们或许像美国宪法那样强大可靠，或许(像希特勒的《慕尼黑协定》那样)根本就不值得写在文件上。换言之，它们完全是偶然的，根本达不到哲学家想象中的假定的一致性。

阿伦特因赞美行动而享有盛誉，最为著名的是她谈论雅典人与他们的同侪一起投入公共领域而赢得不朽声名的那些段落。但《人的境况》同样关注行动的危险，关注由行动的自发性所引起、目前已变得无法控制的无限过程。当然，她提醒我们，我们不是无助的动物：我们能从事下一步的行动，主动打破这类过程，并通过约定来控制它们。但是在控制那些由于莽撞地对自然采取行动而导致的过程时，除了要面对物理上的困难外，还要注意复数性本身引起的政治问题。理论上，如果我们齐心协力工作，就能带来巨大的权力；但是复数的人之间的一致是难以达到的，而且更无法避免其他行动者的自发破坏行为。

站在新千年的门槛上，我们所能做的一个可靠预测就是，尽管过程的运动一直在持续，开放的未来仍将成为无数人自发行动的舞台，这些自发行动远非我们当前所能想象。也许作出另一个预测不算轻率：未来读者会在《人的境况》中找到供思考的养料和供讨论的范围，在这本非凡的著作中不断发掘和发展出不同的线索与主题。对阿伦特，那是最适合不过了。正如她在走向生命的尽头时所说的：

每次你写了什么东西，把它送到世界上，它就变成了公共事物，显然任何人都可以对它随意取舍，而且本应如此。我对此毫无怨言。无论你被理解成什么样，你都不应该企图控制这一切。你反而应该从其他人对它的理解中学习。[3]

注释：

[1] 引自阿伦特在《人的境况》出版后提交给洛克菲勒基金会的研究计划，大约是在1959年。与洛克菲勒基金会的通信，国会图书馆MSS Box 20， p.013872。

[2] 墨索里尼对布尔什维克革命的赞美显示了阿伦特的观点："列宁是一个艺术家，他对人的创作就像其他人对大理石或金属的创作。"阿兰·布洛克(Alan Bullock)， Hitler and Stalin： Parallel Lives(London: Fotanta Press， 1993)中引用过，第374页。

[3] 对美国基督教伦理学会的评论，1973年。国会图书馆MSS Box 70， p.011828。

前言

1957年，一个人造的、在地球上诞生的物体，被发射到了太空中，在随后的数星期内，它绕地球航行，与不停地做旋转运动的天体——太阳、月亮和星辰——一样，遵循着同一套重力规律。准确地说，这个人造卫星既不是月亮或星星，也不是沿圆周轨道运行的天体，后者对我们受地球寿命所限的凡人来说，是永恒存在下去的东西。不过，在一段时间里，这个人造卫星打算留在太空中，它以与天体近似的方式在天上栖息和运行，仿佛它已被暂时地允许加入它们的高贵行列。

这一在重要性上无可比拟，甚至比原子裂变还重要的事件，如果不考虑它在军事上和政治上带来的令人不快的影响，就应当得到人们无比喜悦的欢呼。但奇怪的是，人们的欢呼并非胜利的喜悦，也不是在面对人力掌控自然的巨大力量时，充盈于心中的骄傲和敬畏之情(现在当他们从地球上仰望天空时，就能观看到一个他们自己制造的东西)。在事件发生的一瞬间，直接的反应是大松一口气，人类总算“朝着摆脱地球对人的束缚迈出了第一步”。这个奇特的宣言不是某个美国记者随口说说的，而是恰好重复了二十年前刻在一位俄国伟大科学家墓碑上的惊人之语：“人类不会永远束缚在地球上。”

这样的情绪一段时间来很常见，表现为人们已处处不愿再慢吞吞地理解和适应科学发现和技术进步，而且，他们在几十年里就把科学甩到了后头。在这儿和在其他方面一样，科学家们实现了人们最大胆的梦想，证明这些梦想既不狂野也非荒诞无稽。新奇的只是这个国家中最受人尊敬的一份报纸，终于把直到那时还尘封在不太受人尊敬的科幻文学里的故事(不幸的是，对科幻故事作为一种大众情绪和大众愿望的传达手段，没有人给予应有的重视)登上了报纸头条。这个报道的平庸不应当让我们忽视它事实上的了不起，因为尽管基督徒说过

尘世是一个泪之谷，哲学家把他们的身体视为思想或灵魂的监狱，但人类历史上还没有哪个人把地球本身看作人类身体的监狱，或表现出如此急切地想从地球上移居到月球上的渴望。难道肇始于一种背离(不必然是背离上帝，而是背离作为“我们在天上的父”的一位神)的现代解放和世俗化，要终结于更致命的对地球本身——天空下所有生物之母——的背弃吗？

人的境况前言地球是人类条件的集中体现，而且我们都知道，地球自然是宇宙中独一无二的能为人类提供一个栖息地的场所，在这里人类不借助人造物的帮助，就能毫不费力地行走和呼吸。世界上的人造物把人类存在与一切纯粹的动物环境区分开来，但是生命本身是外在于这个人造世界的。而现在大量的科学投入却致力于让生命也成为“人工的”，切断这一让人属于自然母亲怀抱的最后纽带。同样一种摆脱地球束缚的强烈渴望，也体现在从试管中创造出生命的努力，体现在“从能力显著的人身上取出精子冷冻”，混合后“放在显微镜下制造出超人”，并“改变(他们的)体形和能力”的愿望中。而且，我猜想，摆脱人类条件的心愿，也体现在让人长命百岁的期望中。

科学家告诉我们，他们在不到一百年的时间里就可以生产出的未来人类，似乎拥有一种反抗人类被给定的存在的能力，拥有一种不知从哪里来(就世俗而言)的自由天分，只要他愿意，他可以给自己换上他造出来的任何东西。没有理由怀疑我们实现这种自由交换的能力，正如没有理由怀疑我们当今有能力破坏地球上的所有有机生命。问题仅仅在于，是否我们真的想在这一方向上使用我们的新科学技术知识，而且这个问题不能由科学手段来决定，它是首要的政治问题，从而也不能留给专门科学家和专门政治家来回答。

即使这样的可能性还处在遥远的将来，但科学伟大胜利的首个令人振奋的结果，已经让科学家们感到他们自身处在自然科学的危机当中了。一个棘手的事实就是，现代科学世界观的“真理”，虽然可以用数学公式来演示并在技术上得到证明，但无法再让自身表达为普通的

言说或思想。只要这些“真理”一得到连贯的概念表述，接下来的陈述就必定是“或许不像‘一个三角形的圆’那样无意义，但至少像‘一个长翅膀的狮子’那样无意义”(薛定谔语)。我们还不知道这种状况是不是最终的，但有可能的是，我们——受地球限制却仿佛像宇宙的居民一样行动的生物——大概永远都无法理解，即无法思考和谈论我们仍然能够做的东西。就此而言，我们的大脑(构成了我们思想的物理和物质条件)似乎没有能力理解我们所做的事，以至于从现在起，我们的确需要人造机器来代替我们思考和说话。如果真的证明了知识(在现代意义上是“知道—如何”)与思想已经永远分道扬镳，那么我们确实变成了无助的奴隶，不仅是我们机器的奴隶，而且是我们的“知道—如何”的奴隶，变成了无思想的生物，受任何一个技术上可能的玩意儿的操纵，哪怕它会置人于死地。

除了这些最终的和尚不确定的后果之外，科学所创造的形势还有重要的政治意义。凡言谈遭遇危险之处，事情就在本质上变成了政治的，因为言谈使人成为一种政治存在。假如我们遵照如此频繁地催促着我们的建议，即让我们的文化态度也去适应当前科学成就的地位，我们就会不顾一切地采取一种让言谈不再有意义的生活方式。因为今天的科学已经被迫采取了一种数学符号“语言”，虽然这种符号语言最初只不过用作口头陈述的一种省略形式，但它现在包含的陈述再也不能转译回口头言说。为什么说不信任科学家作为科学家的政治判断是明智的，首先不是因为他们缺乏“性格”——他们没有拒绝发明核武器，也不是因为他们“天真”——他们不明白这些武器一旦被发明出来，就没有人会就如何使用来咨询他们的意见，而恰恰是因为这样一个事实：他们生活在一个言谈已经丧失力量的世界里，无论人们做什么、认识什么或经验什么，都只有在能被谈论的范围内才有意义。或许存在着超越言谈的真理，或许这些真理对单个人来说非常有意义，即他可以是任何人，只要他不是一个政治的存在。但复数的人(就生活和行动于这个世界上的人们而言)能够体验到意义，仅仅因为他们能够互相交谈，能够听懂彼此和让自己也弄明白。

当然更迫在眉睫的和也许同样重要的，是另一个差不多同样危险的事件：自动化的发明。这个东西在几十年里就使工厂变得空空荡荡，把人类从它最古老最自然的重负——劳动负担和必需性的束缚中解放了出来。在这儿，人类条件的一个根本方面也处于危险之中，不过对这种条件的反抗，以及把人从劳动的“辛苦操劳”中解脱出来的愿望，并不是现代特有的，而是和有记载的人类历史一样古老。摆脱劳动的自由不是一种新的自由，它曾经属于少数人最牢固的特权。就此而言，似乎科学进步和技术发展只不过被利用来达到从前所有时代都梦想过，但没有人能够实现的东西。

不过，这些都只是表面现象。现代已经从理论上完成了对劳动的赞美，并导致整个社会事实上变成了一个劳动者社会。从而这个愿望就像神话故事中的愿望一样，在它实现的那一刻就自我挫败了。这个社会是一个即将从劳动的锁链中解放出来的劳动者社会，并且这个社会不知道还有什么更高级、更有意义的活动存在，值得它去为之争取从劳动中解放出来的自由。这个社会是平等主义的社会，因为人们以劳动的方式共同生活，在这里没有阶级留下来，没有一种带有政治或精神性的贵族留下来，让人的其他能力可以得到保存和更新。甚至总统、国王和总理都把他们的职位看成社会生活必需的一项工作。在知识分子当中，只有孤独的个人把他们正在做的事情当成一项创作，而非一项谋生活动。我们面临的前景是一个无劳动的劳动者社会，也就是说，劳动是留给他们的唯一活动。确实没有什么比这更糟的了。

对于这些当务之急和困境，本书不打算提供一个答案。这样的答案每天都在给出着，而且它们是实践政治的事情，服从于多数人的同意；答案也从来不在于理论考虑或某个人的意见，仿佛我们这里处理的问题能一劳永逸地给出解答似的。我下面打算做的，是从我们最崭新的经验和我们最切近的恐惧出发，重新考虑人的条件。显然，这是一个思想的问题，而无思想——不顾一切地莽撞或无助地困惑或一遍遍重复已变得琐屑和空洞的“真理”——在我看来正是我们时代的特

征。因此，我打算做的非常简单，仅仅是思考我们正在做什么。

“我们正在做什么”确实是本书的中心主题。它只处理人类条件的最基本区分，讨论那些传统上，以及按照通行意见，都在每个人力所能及范围内的活动。由于此点和其他原因，人之所能的最高级，或许也是最纯粹的活动——思考活动，就不在当前的考虑范围内。从而本书限于系统地讨论劳动、工作和行动，这三者构成了本书的主要三章。就历史而言，我在最后一章处理现代，对我们从西方历史上所知的、诸活动等级序列的多种概貌的讨论，也贯穿在全书当中。

不过，现代和现代世界还不是一回事。从科学上讲，肇始于17世纪的现代，已于20世纪初终结；从政治上讲，我们今天生活于其中的现代世界，随着第一次原子爆炸而来临。这里我不讨论作为本书写作背景的现代世界。一方面，我把自己局限于对那些一般人类能力的分析上，这些人类能力出自人的条件，因而是永恒的，即只要人类条件本身不改变，它们就不会无可挽回地丧失。另一方面，历史分析的目的是追溯现代的世界异化——人逃离地球进入宇宙和逃离世界返回自我的双重过程——的根源，以达到对这样一个社会之本性的理解：这个社会从它被一个崭新、未知的时代的来临所征服的那一刻起，就开始发展和表现自身了。

第一章 人的条件

1. 积极生活与人的条件

我打算用积极生活(vita activa)的术语，来指示三种根本性的人类活动：劳动(labor)、工作(work)和行动(action)。这三种活动之所以是根本性的，是因为它们每一个都相应于人在地球上被给定的生活的一种基本条件(the basic condition)。

劳动是与人体的生命过程对应的活动，身体自发的生长、新陈代谢和最终的衰亡，都要依靠劳动产出和输入生命过程的生存必需品。劳动的人之条件是生命本身。

工作是与人存在的非自然性相应的活动，即人的存在既不包含在物种周而复始的生命循环内，它的有死性也不能由物种的生命循环来补偿。工作提供了一个完全不同于自然环境的“人造”物的世界。这个世界成为每个个体的居所，但它本身却注定要超越他们所有的人而长存。工作的人之条件是世界性(worldliness)。

行动，是唯一不以物或事为中介的，直接在人们之间进行的活动，与之对应的是复数性(plurality)的人之条件，即不是单个的人，而是人们，生活在地球上和栖息于世界的事实。尽管人类条件的所有方面都在某种程度上与政治相关，但复数性却是一切政治生活特有的条件——不仅是必要条件(conditio sine qua non)，而且是充分条件(conditio per quam)。因此在罗马人(也许是我们已知的最富政治性的民族)的语言中，“活着”等于说“在人们中间”(inter homines esse)，“死去”等于说“不再在人们中间”(inter homines esse desinere)。行动的复数性条件甚至最早包含在《创世纪》中(“他创造了他们男人和女人”)，假如我们理解这一关于人的被造的故事根本上不同于另一个故事版本的话。[在那个版本里，上帝最初创造了“一

人”(亚当)，即创造了“他”而非“他们”，以至于人类众生只是繁衍的结果。][1]假如人仅仅是同一个模子无休止重复和复制的结果，其本性或本质就像任何其他东西的本性或本质一样，对所有人来说都是相同的和可预见的，则行动就是一场不必要的奢侈，一次对普遍行为规律的任意干预。复数性是人类行动的条件，是因为我们所有人在这一点上是共同的，即没有人和曾经活过、正活着或将要活的其他任何人相同。

所有这三种活动和它们相应的条件都与人存在的最一般状况密切相关：出生和死亡、诞生性(natality)和有死性(mortality)。劳动不仅确保了个体生存，而且保证了类生命的延续。工作和它的产物——人造物品，为有死者(mortals)生活的空虚无益和人寿的短促易逝赋予了一种持久长存的尺度。而行动，就它致力于政治体(political body)的创建和维护而言，为记忆，即为历史创造了条件。劳动、工作以及行动，就它们都承担着为作为陌生人来到这个世界上的、源源不绝的新来者，提供和保存世界并为之谋划的责任而言，它们三者都根植于诞生性。不过在这三者当中，行动与人的诞生性条件联系最为紧密；我们能在世界上感受到诞生所内含的新的开端，仅仅因为新来者具有开创新事的能力，也就是行动的能力。在此创新的意义上，行动的要素(从而也是诞生性的要素)内含在所有人类活动之中。而且，既然行动是最出色的政治活动，那么诞生性而非有死性，就是政治思想的核心范畴(有死性乃形而上学思想的核心范畴)。

人的条件包括的不仅是生命被给予人的那些条件。人也是被条件规定的存在者(conditioned beings)，因为任何东西一经他们接触，就立刻变成了他们下一步存在的条件。积极生活置身于其中的世界，是由人的活动所产生的物组成的，但是这些完全由于人方得以存在的物，常常反过来限制了它们的人类创造者。除了人在地球上的生活被给定的那些条件外，人也常常部分地在它们之外，创造出他们自己的、人为的条件；尽管后者来源于人，因而是可变的，但也跟自然物

同样具有了制约人的力量。因而，任何接触到或进入人类生活稳定关系中的东西，都立刻带有了一种作为人类存在条件的性质。这就是为什么无论人类做什么，他们都总是受制约的存在者的原因。任何自行进入人类世界或被人为拉进人类世界的东西，都变成了人类条件的组成部分。世界现实对人类存在的影响，被感知和接受为一种限制人的力量。世界的客观性——它的对象性或物性——与人类条件互为补充；因为人类存在是被条件制约的存在，人类就不可能没有物而存在，而如果物不是作为人类存在的条件，它们就只是一堆不相干的物品的堆积，一个非—世界(non-world)。

要避免误解：人的条件不等于人的本性，与人的条件相应的所有人类活动和能力的总和，都不构成任何类似于人的本性的东西。无论是我们本书中讨论到的人类活动和能力，还是像思想和理性那样略去不论的活动或能力，甚至对活动和能力最详尽无遗的列举，都不构成所谓人存在的本质属性(意即没有它们，存在就不再是人的存在)。在人的条件中我们所能想象的最极端的改变，莫过于人从地球移居到另一个星球上。这一并非完全不可能的事情，意味着人将不得不生活在人造的条件之下，完全不同于地球给予的那些条件。的确，到那时，劳动、工作和行动，以及我们所知的思想都不再有任何意义了。然而，即使那些我们想象的离开地球的漫游者，也仍然是人；我们关于他们的“本性”所能做的唯一声明是：他们依然是受条件规定的存在者，即使现在他们的条件在很大程度上是人自己造的。

人之本性的问题，奥古斯丁所谓的“我对我自己成了一个问题”(quaestio nihi factus sum)，似乎在个体心理学和一般哲学的意义上都是无法回答的。我们能认识、确定和定义我们周围万物的自然本性，但是我们无法对自己做同样的事——就像无法跳出自己的影子一样。另外，没有什么东西能让我们有理由假定，人像其他事物一样，有一种本性或本质。换言之，如果我们确有一种本性或本质，那么只有上帝才能知道或定义它，而首要的前提是他能像说出一个人是“什

么”(what)一样说出这个人是“谁”(who)。[2]此处的困难在于，人的认知模式只适用于认识有“自然”性质的事物，包括对我们自身的认识，也限于我们作为有机生命发展最高阶段的样本。但是当我们提出“我们是谁？”的问题时，人的认知模式就不起作用了。这就是为什么企图定义人的本性的各种尝试，都不可避免地终结于构造出某个神，哲学家的神的原因(自柏拉图以来，这个神已经被思辨为某种关于人的柏拉图式理念)。当然，神圣者的哲学概念被揭露为不过是人的能力和性质的概念化产物，并不是一个关于上帝不存在的证明或辩护；但是定义人的本性的尝试很容易导致我们产生某种“超人”的观念，并把它等同于神，这一事实足以让人对“人之本性”的概念投去怀疑的目光。

另一方面，人存在的那些条件——生命本身，诞生性和有死性，世界性，复数性以及地球——从来不能“解释”我们是什么或回答我们是谁的问题，原因很简单，这些条件从未绝对地限制我们。一直以来，哲学对此的意见不同于那些同样也关心人的问题的科学——人类学、心理学、生物学，等等，但是今天我们可以说我们业已在科学上证明了，虽然我们现在，也许将来要一直生活于地球环境中，但我们不仅仅是局限于地球的生物。现代自然科学之所以能取得巨大胜利，就在于它能从一个真正宇宙的观点来对待地球所限的自然(earth-bound nature)，也就是说，明确大胆地从地球之外取得一个阿基米德点。

2. 积极生活的术语

积极生活一词承载且过度承载了传统的负担。这个词跟我们的政治思想传统一样悠久(但并不早于它)。而这个远没有把西方人全部的政治经验加以总结和作概念化表述的传统，产生于一种特定的历史聚合：苏格拉底的审判和哲学家与城邦之间的冲突。这个传统取消了与其直接政治目的无关的许多更为远古的经验，并最终以一种高度选择

性的方式，在卡尔·马克思的著作中达到了终结。vita activa本身是中世纪哲学对亚里士多德的bios politikos(政治生活)的标准翻译，在奥古斯丁著作中已经出现，在那里作为交谈或实践的生活(vita negotiosa or actuosa)，仍反映了这个词的原初意义：一种致力于公共政治事务的生活。[3]

亚里士多德区分了自由人可能选择的三种生活方式*，自由，意即完全不受生存必需品和由于生存必需而产生的关系的束缚。自由的前提条件就排除了所有首要目的在于维生的生活方式——不仅包括劳动的生活(劳动是奴隶的生活方式，为了活命，他忍受必然性的强迫和主人的统治)，而且包括自由手艺人的制作生活和商人的敛财生活。简言之，任何人自愿或非自愿地为了他全部或暂时的生存，丧失了他运动或活动的自由倾向，就都被排除在了自由生活之外。[4]而其余三种生活方式的共同点是它们都关注“美”的事物，即关注既非必要又非纯粹有用之物：在享乐生活中，美是用来消费的；在致力于城邦事务的生活中，卓越产生了美言嘉行；在探索和沉思永恒之事的哲学家生活中，恒久的美既不会因为人们的营役而生成，也不会因为人们的消遣而改变。[5]

亚里士多德的用法和后来中世纪对这个词的用法的主要区别在于，亚里士多德的bios politikos显然只用于人类事务领域，强调建立和保持人类事务领域的行动、实践(praxis)。在他看来劳动和工作都不够有尊严，不足以构成一种完整意义上的生活(bios)，一种自主的和真正属人的生活方式；因为劳动服务于必需的东西，工作生产有用的东西，它们都依赖人类的需要和缺乏。[6]政治生活能脱离这一论断，要归功于希腊人对城邦生活的理解，城邦对他们意味着一种十分特殊的、出于自由而选择的政治组织形式，而决非任何一种为了让人们有序地聚合一起所必需的行为模式。虽然不论希腊人还是亚里士多德都没有忽略这个事实，即人类生活总是需要某种政治组织，对臣民的统治也可以构成一种特定的生活样式，但在他们看来暴君的生活方

式不能说是自由的，也跟政治生活没什么关系，因为它“仅仅”是一种必然性。[7]

随着古代城市国家的消失——奥古斯丁也许是最后一个至少知道作为公民意味着什么的人——积极生活这个词失去了它特定的政治意义，开始意指所有致力于此世之事的活动。准确地说，古代城市国家的消失并没有造成工作和劳动在人类活动等级中的上升，乃至于后来上升到与政治生活享有同等尊严的高度。[8]实际出现的反倒是另一种情况：行动也从尘世生活必需性的层次上考虑，以至于沉思[理论生活(bios theōrētikos)此时被译作沉思生活(vita contemplativa)]成了唯一真正自由的生活方式。[9]

不过，沉思相对于任何其他活动、包括行动在内的这种巨大优越性，在起源上并不是基督教的。我们在柏拉图的政治哲学中就可以发现这种优越性，在那里，对城邦生活的整个乌托邦重构不仅为哲学家的高超洞见所引导，而且除了使哲学家的生活方式成为可能之外没有其他目的。亚里士多德对不同生活方式的阐述也显而易见受到沉思(theōria)理想的引导(在他对生活方式的排列中，享乐生活的地位微不足道)。在古代人脱离生命必需性的自由和脱离他人强制的自由之外，哲学家们又加上了免于政治活动(skholē)[10]的自由，以致后来基督教宣称的脱离俗事，从所有现世活动中解脱出来的自由，正是以后古典时代哲学的非政治化(apolitia)思想为起源和先导的。只不过曾经要求于少数人的事情，此刻被看成了一项所有人的权利。

从而包括了全部人类活动在内，并被从沉思要求的绝对宁静来定义的积极生活一词，就差不多等同于希腊的不宁静(askholia)，亚里士多德就用这个词来指代一切活动，而不仅仅指希腊的政治生活。与亚里士多德区别宁静和骚动，区别对外在物理运动无声的弃绝和各类活动的喧嚣同样早期，却更为重要的区别是政治生活和理论生活的区别。这种区别类似战争与和平的区别：正如战争是为了和平一样，每一种活动，甚至纯粹思想的运动，都必须在沉思的绝对宁静中达到完

满和终结。[11]每一种运动，无论身体和灵魂的运动还是言说和推理的活动，都必须在真理面前止步。而真理，无论是古代的存在真理还是基督教永活的上帝的真理，都只在人的彻底沉寂中显露自身。[12]

传统上和一直到近代开端，积极生活一词从未丧失它不宁静(nec-otium， a-skholia)的否定性含义。这种含义本身直接关联到希腊人的一个也许更为根本的区分：自身所是的事物和由于人而存在的事物的区分，自然(physei)事物和人为(nomo)事物的区分。沉思的优越性在于这样的信念：没有什么人为的作品，在美与真上能与自然宇宙(kosmos)相比，后者自身永恒地转动，不受任何外在的、人或神的干预或帮助。只有当人的一切运动和活动都完全停止时，这种永恒才向有死者的眼睛显露自身。与此宁静状态相比，积极生活之内所有的区分和表述都消失了。从沉思的角度看，到底是什么打扰了它必要的宁静并不重要，重要的只是它被打扰了。

从而，传统上，积极生活一词从沉思生活中取得了它的意义；仅就它服务于一个活的身体的沉思需要和需求而言，它才被赋予了有限的尊严。[13]信仰来世的基督教宣布自己的喜悦在于沉思之乐[14]，从而为把积极生活贬低到派生、附属的地位颁布了宗教的许可；不过这一秩序本身的确定，则是与沉思作为一种明显异于思想或推理的人类机能的发现，同时发生的。这一发现是苏格拉底学派做出的，从那儿以后，它就统治了贯穿我们整个传统的形而上学思想和政治思想。[15]就我们当前的目的而言，讨论哪些原因造成了这一传统是没有必要的，而且显然那些原因要比引发了城邦和哲学家的冲突(由此几乎偶然地，导致了沉思作为哲学家生活方式的发现)的历史偶因深刻得多。它们必定存在于人之条件完全独特的一面中，积极生活的各种表述都不能穷尽它们的多种多样，而且我们有理由怀疑，即使把思想和推理活动都包括进来，也不能完全说明它们。*

因而，如果我这里对积极生活一词的用法与传统用法明显矛盾，与其说因为我怀疑作为这一区分基础的经验的有效性，不如说是因为

我质疑这个区分从一开始就内含的等级秩序。这并不意味着我想要质疑或至少想要讨论传统的真理概念——作为显露的真理，从而是某种给予人的东西，或者说我更倾向于现代实用主义的真理观——宣称人只能知道他自己制造的东西。我想要说的仅仅是，沉思在传统等级中获得的极大重要性，模糊了积极生活内部的各种区分和表述，而且至少从表面上看，虽然现代经历了与传统的断裂，马克思和尼采最终颠覆了传统的等级秩序，但这种状况在现代并没有根本的扭转。在他们对哲学体系和通常所接受价值的著名的“头足倒置”中，即在对这种秩序本身的运用上，传统的概念框架仍然完好无缺地保留着。

为现代的颠覆和传统的等级秩序所共享的假定是：一种主要的人类关切支配着人的所有活动，因为如果没有一个囊括一切的原则的话，秩序就无法建立。这个假定当然不是事实，而且我对积极生活一词的使用就预设了，各类活动背后的关切是不一样的，其他关切不高于、也不低于沉思生活的主要关切。

3. 永恒对不朽

一面是积极投身于此世事务的各类活动样式，一面是在沉思中达到顶点的纯思想，它们分别对应于两种完全不同的人类主要关切，这一点自“思想者和行动者开始分道扬镳”以来[16]，也就是自政治思想从苏格拉底学派中产生以来，就以这样或那样的方式显现出来了。实际上，当哲学家发现政治领域并不理所当然地为人所有活动中的更高级活动服务时(这个发现大概是苏格拉底本人作出的，虽然这一点无法证实)，他们就立刻认定，他们找到了一种更高级的原则来代替城邦治理的原则，但这并不是说他们在人们已知的原则之外发现了什么新的原则。表示这两种不同的，甚至在一定程度上相互冲突的原则的最简洁方式(尽管有点表面化)，是唤起不朽和永恒的区分。

不朽意味着在地球上以及这个被给定的世界中，长生不死，永远存在下去。按照希腊人的理解，自然和奥林匹亚诸神就是不朽的。在

永恒往复的自然生命和长生不老的诸神背景下，站立着有死之人；他们是这个不朽而非永恒的宇宙中唯一的有死者，他们面对不死的诸神，但他们并不受一个永恒上帝的统治。如果我们相信希罗多德(Herodotus)的记载，那么早在哲学家对永恒作出概念化的表述，从而也早在希腊人具有关于永恒的特殊经验之前，不朽和永恒的差异就已经深刻地影响了希腊人的自我理解。希罗多德在讨论东方人对不可见之上帝的信仰和崇拜形式时，就明确地指出，与这种超越时间、生命和宇宙的上帝(正如我们今天所谓的)相比，希腊人的神和人不仅有着相同的形象，而且有着相同的本性，是神人同形同性的(anthrōpophyeis)。[17]希腊人对不朽的关切源自他们的这种体验：在有死之人的个体生活周围，环绕着不朽的自然和不朽的诸神。镶嵌于一个万物皆不朽的宇宙中，“有死”变成了人存在的唯一标记。人是“有死者”，唯一有死的存在物，因为他们不像动物一样只作为一个类成员存在，通过种群繁衍保证生命的绵延不绝。[18]人的有死性在于这一事实：个体生命以一个从生到死的可辨认的生活故事，从生物生命中凸显出来。个体生命以它的垂直运动轨迹，即切断生物生命循环运动的轨迹，把自己从所有其他事物中区别了出来。这就是有死性：在一个凡运动的万物都做圆周运动的宇宙中，以直线运动。

有死者的任务和潜在的伟大在于他们创造——作品、业绩和言辞[19]——的能力，这些产物至少在某种程度上属于长久存在之列，正是通过它们，有死者才能在这个万物皆不死(除了他们自己)的宇宙中找到他们的位置。人，虽然作为个体是有死的，但他们以做出不朽功业的能力，以他们在身后留下不可磨灭印迹的能力，获得了属于自己的不朽，证明了他们自身有一种“神”性。人和动物的区别恰好不在于人的类属性：只有最优秀的(aristoi)人，始终证明自己是最优的(aristeuein，一个在任何其他语言中都找不到对应词的动词)，“热爱不朽声名胜过可朽之物”，才真正是人；其他满足于自然所能提供的享受的人，都是像动物一样活着和死去。这样的看法在赫拉克利特那里还保留着[20]，但在苏格拉底之后的任何哲学家那里都找不到类似

的意见了。

在本书中，到底是苏格拉底本人还是柏拉图发现了永恒才是形而上学思想的核心，并不重要。答案之所以更倾向于苏格拉底，是因为他是伟大思想家中唯一一个不打算写下他的思想的人(他在这点上跟在许多方面一样都是独一无二的)；因为显然，无论一个思想家多么关注永恒，当他一坐下来写他的思想，他就首先考虑的不是永恒，而是注意力转向了怎么样留下一些永恒的印迹。他进入了积极生活，在积极生活之中选择持久和潜在不朽的方式。但有一件事是确定的：只有在柏拉图那里，对永恒和哲学家生活的关切，与追求不朽和对公民生活、政治生活的关切，才被看成是内在矛盾和相互冲突的。

哲学家关于永恒的体验，对柏拉图来说是不可言说(arrhēton)，对亚里士多德来说是无言(aneu logou)，后来这二者都在悖谬的永恒当下(nunc stans)中获得了概念化表达。哲学家关于永恒的体验只能发生在人类事务领域之外和人的复数性之外，如同我们从柏拉图《国家篇》的洞穴寓言中所了解的：在那里，哲学家挣脱了把他和他的同胞束缚在一起的锁链，在完美的“独自”中离开了洞穴，既无他人的陪伴，也无他人的追随。从政治上来讲，如果死亡意味着“不再活在人们中间”，那么关于永恒的体验就是一种死亡，与真实死亡唯一的区别在于它不是终极的，因为没有哪个活生生的人能长时间地忍受它。而正是这一点，在中世纪的思想中区分了沉思生活和积极生活。[21]关键是，与不朽相对的永恒体验没有任何相应的活动，也不能转化为任何活动。因为显然任何活动，哪怕仅仅是借助语词在一个人自身中进行的思想活动，不但不足以构成永恒，而且会打破和毁灭永恒体验本身。

用于描述永恒经验的词是Theōria(理论)或“沉思”，有别于其他一切态度，因为其他态度充其量与不朽有关。也许是哲学家们亲眼见证了在城邦中追求不朽、乃至长久的机会已经变得微乎其微，从而促进了他们对永恒的发现；也许是对永恒的体验令他们如此震撼，以至于

与之相比，所有对不朽的追求都不过是过眼云烟。无论如何，他们从此把自己置身于和古代城邦以及激励它的宗教公开对立的境地。当然，并不是哲学思想最终导致了对永恒的关注胜过所有对不朽的渴望。罗马帝国的倾覆清楚地表明了没有什么人手的作品能够不朽，随之兴起的基督福音将永生赋予个体生命，并上升为西方人的排他性宗教。这两者的结合，使得任何对尘世不朽的追求都变得无意义和不必要了。它们如此成功地把积极生活和政治生活都变成了沉思的婢女，以至于使世俗领域在现代的兴起，和同时发生的对行动和沉思的传统秩序的颠倒，都无法挽救不朽之渴望被湮没的命运，而那种渴望，最初曾经是积极生活的源泉和核心。

注释：

* 三种自由人的生活方式分别是后面谈到的享乐生活、政治生活和思辨生活，见《尼各马可伦理学》卷一章五。——译者注

* 阿伦特说促使她后来写作《精神生活》的一个原因就是想做此书没有完成的工作，即探索思想的“人类条件”。因为当前这本书虽然被出版商命名为“人之条件”，但其实只是对“积极生活”方面的考察(此书的德文版就名为《积极生活》)。促使她写《精神生活》的另一个原因则是由艾希曼审判引发的道德思考。见Hannah Arendt: The Life of Mind, Harcourt, 1978, p.6。——译者注

[1] 分析后古典政治思想时，找出所引用的创造故事是两个圣经版本中的哪一个，常常是相当有启发的。因为它十分典型地体现了拿撒勒耶稣的教导与保罗教导的差异：耶稣在讨论男人和妻子的关系

时，提到创世纪1：27："难道你没有读过，他在起初创造他们时就造了男和女吗？"(马太19：4)；而保罗在同样的场合却坚持女人是"从男人中"造出来的，从而是"为男人的"，尽管他接着又稍稍强调了他们的依赖关系："没有女人就没有男人，没有男人就没有女人。"(I Cor.11：8—12)。这个差异暗示出的不仅是对女人地位的不同态度。对耶稣来说，信仰紧紧关联着行动(参第五章第十节以下)；对保罗来说，信仰首先关联着救赎。在这方面特别令人感兴趣的是奥古斯丁(De civitate Dei xii.21)，他不仅完全忽略了创世纪1：27，而且他在上帝一个个地造人，而命令所有动物一下子出现好几个中，看到了人和动物的差异。对于奥古斯丁来说，创造故事让他更得以强调与人的单数性存在不同的、动物生命的种群特征。

[2] 通常被视为第一个在哲学上提出所谓人类学问题的奥古斯丁，对此知道得很清楚。他区分了"我是谁？"的问题和"我是什么？"的问题，第一个问题由人向自己发问["我扪心自问，对自己说：你是谁？我回答自己道：一个人。"(Confessiones x.6)]，第二个问题向上帝发问["那么我是什么，我的天主？我的本性是什么？"(x.17)]。人是"最大的谜"(iv.14)，因为"在人身上有人心自己都不知道的事情，惟有你，天主，才知道人的一切，因为人是你造的"(x.5)。文中我所引的这些段落最熟悉的一段，就是人面对上帝提的一个问题："在你的眼里，我对我自己成了一个问题。"(x.33)。简言之，对于"我是谁？"的问题的回答只能是："你是一个人——无论那意味着什么。"而对于"我是什么？"的问题只能由创造人的上帝来回答。关于人的本性的问题就像上帝的本性的问题一样是个神学问题，二者都只能以神圣启示性的答案来回答。

[3] 见Augustine De civitate Dei xix. 2，19。

[4] William L.Westermann("Between Slavery and Freedom，" American Historical Review， Vol.L[1945])指出，"亚里士多德声称……手工艺人生活在一种有限的奴隶状况下，意思是与工艺人在定

一个工作合同时，失去了他自由身份四个要件中的两个(即经济活动的自由和不受限制的运动的权利)，不过是出于自愿的和暂时的”；根据韦斯特曼引用的证据表明，那时理解的自由包括“身份、人身的不受侵犯、经济活动的自由、不受限制的运动的权利”，奴隶状态因此是“这四个要件的缺乏”。亚里士多德在Nicomachean Ethics(i.5)和Eudemian Ethics(1251a35 ff.)列举的“生活方式”中，甚至没有提到手工艺人的生活方式；在他看来一个手工艺人显然是不自由的(cf.politics 1337b5)。虽然他提到“敛财的生活”，但因为它太“受强制”而拒绝了它(Nic.Eth.1096a5)。自由的标准在Eudemian Ethics中得到了强调：他说明只有由于自身而被选择的生活才是自由的。

[5] 美和必需及有用的对立，见Politics 1333a30ff.， 1332b32。

[6] 自由和必需及有用的对立，见Politics 1332b2。

[7] 关于专制统治和政治的区分见Politics 1227b8。关于暴君的生活不同于自由民的生活，因为前者与“必需品”相关的论证，见Politics 1325a24。

[8] 现代对于劳动价值的流行意见起源于基督教，见第六章第十节。

[9] 见Aquinas Summa theologica ii.2.179，特别是art.2，在那里积极生活出于现世生命的必需，以及Expositio Psalmos 45.3。在那里，指派给政体的任务是找寻所有对生活来说是必需的东西。

[10] 希腊词skholē(闲暇)，像拉丁词otium一样，首先意味着免于政治活动的自由，但不仅仅是有空余时间，尽管这两个词都表示摆脱劳动和生活必需性。无论如何，它们总意味着一种免于忧虑和操劳的状态。对一个普通雅典公民日常生活的出色描述，可以在福斯特·德·库郎热(Fustel de Coulanges)，The Ancient City(Anchor ed.，1956， pp.334—336)中找到。它以人人信服的论据表明，耗时巨大

的政治活动如何得以在城市国家的条件下存在。如果人们记得雅典法律不允许保持中立，用剥夺公民权来惩罚不想在党争中站队的人，就很容易猜出这种普通的政治生活充满着多么大的忧虑。

[11] 见Aristotle Politics 1333a30—33。阿奎那把沉思定义为“摆脱外在运动的宁静”(Summa theologica ii.2.179.1)。

[12] 阿奎那从强调灵魂的寂静出发推荐积极生活，因为积极生活使人疲乏，从而“冷却了内在的激情”并为沉思作了准备(Summa theologica ii.2.182.3)。

[13] 阿奎那十分清楚在“积极生活”和人与动物所共有的身体需要、需求之间的联系(Summa theologica ii.2.182. 1)。

[14] 奥古斯丁谈到慈善义务加于积极生活的负担(sarcina)，如果没有在沉思中被给予的甜蜜(suavitas)和“真理的喜悦”，这种负担就是无法忍受的(De civitate Dei xix， 19)。

[15] 哲学家对人有一个身体这一点的憎恨由来已久，但它并不等于古代对于生命必需性的蔑视；受制于必需性只是身体存在的一个方面，一旦摆脱这种必需性，身体就能成为希腊人称之为美的纯粹展示。自柏拉图以来的哲学家除了憎恨人被身体需求所强制外，还加上了对任何一种运动的憎恨。因为根据柏拉图的看法，哲学家生活在纯粹的宁静当中，惟独他的身体定居于城邦。这就是最早把那些耽于政务的人谴责为好管闲事者(polypragmosynē)的起源。

[16] 见F.M.Cornford， “Plato's Commonwealth，” in Unwritten Philosophy(1950)，p.54：“伯里克利之死和伯罗奔尼撒战争标志着思想者和行动者开始分道扬镳，他们注定越行越远，直到最后斯多葛哲人不再是一个他自己国家的公民，而变成了一个宇宙公民。”

[17] 希罗多德(Herodotus i.131)在报道了波斯人“没有神的形象，没有庙宇和祭坛，而且认为那些行为是愚蠢的”之后，接着解释说这表明他们“不像希腊人那样，相信神是与人同形同性的”，或我们补充说，诸神和人有相同的本性。也见Pindar， Carmina Nemaea vi。

[18] 见Ps.Aristotle Economics 1343b24：自然通过循环往复(periodos)保证了类的永存，但是无法以这样的方式保证个体的永存。同样的思想出现在On the sonl 415b13：“对生命物来说，生命就是存在。”

[19] 希腊语言在“作品”(work)和“业绩”(deed)之间不作区别，如果它们都是足够长久和伟大得值得纪念的，就都称作erga。只有在哲学家，或者说智者们开始“无休止的划分”并区别制作与行动(poiein与prattein)的时候，作品(poiēmata)和实践(pragmata)这两个名词才被广泛使用(见柏拉图的Chamides 163)。荷马还不知道pragmata这个词，在希罗多德那里pragmata和poiēmata有着同样的含义(例如比较i.55)，但在柏拉图那里这个词就被用于人类事务(ta tōn anthrōpōn pragmata)，并且意味着纷繁无益之事。

[20] Heraclitus， frag. B29(Diels， Fragmente der Vorsokratiker[4th ed.; 1922]).(“一个人最优秀，在我看来抵得上一万个人。”——译者注)

[21] Aquinas Summa theologica ii.2.181.4.

第二章 公共和私人领域

4. 人：一种社会的或政治的动物

积极生活，就它是人积极投身于做事情的生活而言，总是扎根在一个人和人造物的世界当中，决不能离开或超越它。物和人共同组成了人的每种活动的环境，没有这个环境，活动就是无意义的；而这个环境，这个我们生于其中的世界，如果没有在先的人类活动来构成它，就不存在了——我们在制造的意义上创造它，在耕作的意义上照料它，在组成政体的意义上创建了它。没有一个直接或间接地表明有他人在场的世界，就没有任何人的生活是可能的，甚至荒野隐士的生活也不可能。

所有的人类活动都依赖于人们共同生活的事实，但只有行动在人类社会之外是无法想象的。劳动无需他人的在场，虽然一个在绝对孤独中劳动的人真正来说不是人，只是一个劳动动物(animal laborans)(完全在这个词的最字面意义上)。一个独自工作、制造和建筑的人仍然是制造者，虽然不是一个技艺人(homo faber)：他大概已经丧失了人特有的属性，成了一个神——准确地说不是造物主，而是柏拉图在他的神话中描述的神圣创造者(demiurge)。只有行动是人独一无二的特权；野兽或神都不能行动[1]，因为只有行动才完全依赖他人的持续在场。

这种人的存在与行动合一的特殊关系，似乎充分地证明了亚里士多德的政治动物(zōon politikon)最早被译作社会动物(animal socialis)是有道理的。这个翻译在塞涅卡那里就已出现，后来经由托马斯·阿奎那，变成对亚里士多德名言的标准翻译：人在本性上是政治的，即社会的(homo est naturaliter politicus, id est, socialis)[2]。不过比任何长篇大论都更有说服力的是，“社会”一词对“政治”一词的无

意识取代，已经暴露出人们在多大程度上丧失了希腊原初对政治的理解。因为有意思(但并非关键性)的是，“社会”一词起源于罗马，在希腊语言或思想中都找不到一个与之对应的词。不过拉丁语societas的用法最初有着虽有限却清楚的政治含义：它表示人民之间为了一个特定目标而结成的联盟，比如一群人为了统治另一群人而组织起来，甚至为了犯一桩罪行而组织起来。[3]只是随着后来人—类社会(societas generis humani)[4]概念的出现，“社会”这个词才开始获得它作为一种基本人类状况的一般性意义。不是说柏拉图或亚里士多德无视人不能在人群之外生活的事实，但他们不把这一状况视为人特有的特征；相反，由于它是人的生活与动物生活共有的方面，从而本质上就不是人的特征。人类种群纯自然的社会联合被认为是生物生命需要加在我们身上的一种限制，这种限制无论对于人类动物还是对于其他动物生命形式来说，都是相同的。

根据希腊思想，人结成政治组织的能力不仅不同于以家庭(oikia)和家族为中心的自然联合，而且与后者直接对立。城市国家的出现意味着人得到了“在他私人生活之外的第二种生活，他的政治生活。现在每个公民都属于两种存在秩序，而且在他私有的生活和他公有的(koinon)生活之间存在一道鲜明的分界线”[5]。这不仅仅是亚里士多德的意见或理论，而且还是一个简单的历史事实：先于城邦的奠基的是所有建立在血亲关系之上的组织单位的解体，例如氏族(phratria)或宗族团体(phylē)的解体。[6]存在于人类共同体中并为人类共同体所必需的活动中，只有两种被看作是政治的并构成亚里士多德所谓的政治生活，即行动(praxis)和言说(lexis)，从这两者中产生出了人类事务的领域(柏拉图称为ta tōn anrhrōpōn pragmata)，而一切仅仅是必需的和有用的事情都被排除在政治生活之外。

不过，虽然确实只有城市国家的建立，才得以让人们在政治领域中，在行动和言说中度过他们的一生，但是关于这两种人类活动彼此相属，是所有活动中最高级者的信念，似乎在城邦创立之前就出现

了，并存在于前苏格拉底思想中。荷马对于阿喀琉斯(Achilles)的评价，只有在把他看作“伟大业绩的实践者和伟大言辞的谈论者”[7]时，才是可理解的。与现代的理解不同，言辞的伟大不是因为表达了伟大的思想；相反，正如我们从《安提戈涅》的最后几行中得知的，也许正是这种以“伟大言辞”去回应可怕打击的能力，最终教给人年老的智慧。[8]思想与言说相比是次要的，言说和行动则是同时发生和同等重要的，属于同一层次同一类型；这一点首先不仅意味着真正的政治行动(就其处于暴力领域之外而言)，要以言说来进行；而且更为根本的是，除了言说传达或交流的信息外，在恰当的时刻找到恰当的言辞本身就是行动。只有纯粹暴力才是沉默的。因此，暴力永远都不会伟大。即使在古代相对晚期的时候，战争和言说的艺术(修辞)作为两种基本的政治教育科目，其发展仍然受到更古老的前城邦经验和传统的激励，并始终隶属于这个传统。

在城邦经验(有理由把城邦称为所有政体中最健谈的一种)中，特别是起源于城邦经验的政治哲学中，行动和言说开始分离，越来越成为相互独立的活动。政治的重心从行动转向言说，并且转向了作为一种说服手段的言说，而不再是人类特有的回答、劝说，与事件和行为相配合的言说方式。[9]成为政治的，生活在城邦中，意即任何事情都要取决于话语和说服，而不是取决于暴力和强迫。在希腊人的自我理解中，用暴力强迫人，命令而非说服，乃是前政治的、用来对付在城邦之外生活的人的特有方式，也是家庭生活的方式，在家庭中，家长以无可置疑的专制权力统治，或者是亚洲的野蛮帝国的生活方式，在那里专制统治通常跟家族组织联系。

亚里士多德对人作为政治存在(zōon politikon)的定义不仅和家庭生活中体验到的自然联系无关，甚至与之对立；要充分地理解这个定义，就要加上他关于人的第二个著名定义：作为一个“能言说的存在”(zōon logon ekhon)。这个短语在拉丁文中被译作理性的动物(animal rationale)，如同前一个短语被译作社会的动物一样，都基于

根本的误解。亚里士多德既不是要一般地定义人，也不是要表明人的最高能力。对他来说人的最高能力不是逻各斯，即不是言说或理性，而是奴斯，即沉思能力，沉思的主要特征恰恰是其内容无法诉诸言辞。[10]在这两个著名定义中，他只是要表达城邦关于人和政治生活方式的通行意见。据此意见，城邦之外的任何人——奴隶和野蛮人——都是无言的(aneu logou)，他们不是丧失了言说的机能，而是丧失了一种生活方式。在其中，言说具有了意义，并且唯有言说有意义，所有公民主要关心的是彼此交谈。

在拉丁语把“政治的”译作“社会的”的译法中表现出来的深刻误解，也许在托马斯·阿奎那的讨论中体现得最为清晰：他把家族统治的性质拿来与政治统治作比较，发现家族首领跟王国首领有某些相似之处，而且他还加一句说，家族首领的权力不像国王权力那样“完美”。[11]可是不仅在希腊及其城邦，而且在整个西方古代，这样一种看法都是自明的：暴君的权力甚至不如家长(paterfamilias)的权力大，在“完美”程度上也不及统治家中奴隶和家人的统治者(dominus)。这不是因为国家统治者的权力受到了家族首领联合力量的抗衡和制约，而是因为绝对的、无可争议的统治，与真正意义上的政治领域是相互排斥的。[12]

5. 城邦与家庭

虽然政治领域等同于社会领域的误解可以追溯到希腊术语翻译成拉丁语，并被基督教—罗马思想加以改造利用的古老时期，但是在它的现代用法和现代对社会的理解中，甚至这一误解变得更为混乱了。因为至少自古代城市国家产生以来，与家庭和政治领域相应的私人生活空间和公共生活空间始终是两个截然有别的、独立存在的实体；但是社会领域(严格地说，它既非私亦非公)的出现却是一个相当新的现象，它在起源上与现代同时出现，并在民族国家中获得了它的政治形式。

本书关心的是，由于现代的这种发展，我们在理解公共领域和私人领域的决定性区分，城邦空间和家庭、家族空间的决定性区分，以及最后，与一个公共世界有关的活动和那些与维生有关的活动之间的决定性区分时，就遇到了异乎寻常的困难，而对于所有古代政治思想来说，这些区分都是自明的和基础性的。在我们眼里，它们之间的分界线完全模糊了，因为我们所见的人民组织和政治共同体都是依照家庭形象建立的，一种巨型的、全国性的家务管理机构照管着人民的日常生活。与此相应的政治思想不再是政治科学，而是“国民经济学”或“社会经济学”或民族经济学(Volkswirtschaft)，所有这些都暗示了一种“集体家政”[13]；在经济上把众多家庭组织成一个超级家庭的模式，就是我们所谓的“社会”，其政治组织形式就是所谓的“国家”。[14]从而我们发现难以理解古代思想在这些问题上的看法；按照古代思想，“政治经济学”本身就是个语词的矛盾，因为任何“经济的”事情，即与个人生命和种族延续有关的一切，按定义都是非政治的家庭事务。[15]

从历史上看，城市国家和公共领域的兴起极有可能是以牺牲家庭和家族的私人领域为代价的。[16]不过家族坛火的古老神圣性*从未真正丧失，虽然它在古希腊比在古罗马较少得到宣扬。防止城邦侵害其公民私人生活和促使它保卫个人财产界限的神圣性的，不是我们所理解的对私人权利的尊重，而是这样一个事实：如果不拥有一幢房屋，一个人就无法参与世界上的事务，因为他在这个世界上没有一个真正属于他自己的处所。[17]即使柏拉图的政治规划预见了对私人财产的取消，并把公共领域扩大到完全消灭私人生活的程度，他也仍然怀着极大的尊敬谈及宙斯·赫启欧斯*——界线的保护者，并把一个不动产和另一个之间的边界(horoi)称为神圣的，而看不到这和他的主张有任何矛盾。[18]

家庭领域的显著特点是，在其中人们被他们的需要和需求所驱使而一起生活。驱使的力量是生命本身，用普鲁塔克的话说，家神、家

族神是“让我们生活和供给我们身体营养的诸神”[19]。由于个人维持生计和延续种族生命都需要他人的帮助。维生是男人的任务，繁衍后代是女人的任务，这两种自然功能——男人劳动为提供食物，女人劳动为生育——都受制于生存的紧迫性。从而家族内的自然共同体来源于必然性，必然性统治着家庭中的所有活动。

相反，城邦领域是自由空间，如果这两个领域之间有什么关系的话，那么理所当然的就是：在家庭中对生命必需性的控制是追求城邦之自由的条件。在任何情况下，政治都不能仅仅是一种保护社会的手段——无论是在中世纪那里的信仰者社会，还是在洛克那里的财产所有者社会，或是在霍布斯那里的一个冷酷无情地致力于获取过程的社会，或是在马克思那里的一个生产者社会，或是在我们自己社会里的一个打工者社会，或是在社会主义或共产主义国家里的一个劳动者社会。在所有这些情形下，都是社会的自由(有些情况下是所谓的自由)要求对政治权威加以限制，并证明限制政治权威的正当性。自由存在于社会领域内，而强力和暴力被政府所垄断。

所有的希腊哲学家，无论他在何种程度上反对城邦生活，都理所当然地认为自由单单存在于政治领域内，必然性主要是一种前政治现象，是私人家庭组织特有的，强力和暴力在私人领域内才是正当的，因为它们只是征服必然性——例如通过对奴隶的统治来得到自由的手段。因为所有人都受制于必然性，他们就有资格对一些人使用暴力；暴力是前政治的、为了争取世界的自由而让自己摆脱生命必然性的行为。这种自由乃希腊人称为幸福(eudaimonia)的基本条件，因为幸福首先是一种依赖于财富和健康的客观状态。贫穷和疾病都意味着受制于物理必然性，此外，做奴隶还意味着服从于人为的暴力。奴隶状态的这种双重“不幸”几乎与奴隶实际的主观幸福无关，因此，一个贫穷的自由人宁愿选择每日变化的劳动市场上的不稳定状态，也不愿选择有规律的稳定工作，因为后者限制了他每天喜欢做什么就做什么的自由，就已然让他感到受奴役了；他宁愿要更严酷、更痛苦的劳动，也

不愿过许多家庭奴隶的轻松日子。[20]

统治家庭及其奴隶的家长拥有强力，这种强力被认为是必要的，因为人在成为一个“政治动物”之前是“社会动物”。不过这种前政治的强力却和那种混乱的“自然状态”毫无共同之处：按照17世纪的政治思想，人们只有通过建立一个政府，靠着对权力和暴力的攫取，“让他们全体处于敬畏之中”，才可消除“一切人对一切人的战争”和摆脱“自然状态”。[21]相反，整个统治和被统治的概念，政府和权力的概念(在我们的理解中都伴随着管制命令)，对希腊人来说都是前政治的，属于私人领域而非公共领域。

城邦区别于家庭之处在于唯有城邦知道“平等者”，而家庭则是最严格的不平等场所。自由意味着不受制于生命必然性或他人的命令，亦不命令他人。意味着既不统治人也不被人统治。[22]因此，自由不存在于家庭领域之内，对于家长，即家庭的统治者来说，他是自由的，仅仅在于他有权力离开家庭和进入政治领域，在政治领域中所有人都是平等者。确实，这种政治领域的平等与我们的平等概念几乎没有什么共同之处：它以“不平等者”的存在为前提，而且事实上后者在一个城市国家的人口中总是占多数。[23]从而平等(不像现代那样与正义相关)正是自由的本质：成为自由的意味着摆脱存在于统治者关系中的不平等，进入一个既没有统治也没有被统治的领域。

然而，在此要以一种鲜明的对比来描述现代与古代政治理解的深刻分歧，已经不可能了。在现代世界中，社会领域和政治领域已经不分彼此。政治不过是社会的一种功能，所谓行动、言说和思想首先是社会利益的上层建筑并非马克思的发现；相反，它是马克思从近代政治经济学家那里无批判地接受下来的核心假定之一。政治的功能化让人不能觉察到这两个领域之间的任何严格鸿沟；这也不是一个理论或意识形态的问题，因为自从社会崛起以来，即自从“家务”(oikia)或经济活动开始上升至公共领域以来，家务管理和一切从前与家庭私人场所有关的事务都变成了“集体”关心的事情。[24]在现代世界，这两个

领域持续地彼此融入，仿佛生命之流本身从不停歇地奔涌。

古代人每天超出狭隘的家庭领域和“上升”到政治领域时必须跨越的鸿沟消失了，这本质上是一个现代现象。私人和公共之间的鸿沟在中世纪仍以某种形式存在，虽然已失去了它的大部分意义，而且完全变换了位置。公正地说，罗马帝国覆灭之后，是天主教教堂为人们提供了一个公民资格的替代品，而在此之前公民资格是市政府的特权。[25]中世纪，笼罩日常生活的黑暗和笼罩圣物的灿烂光辉之间的张力，以及同时从世俗领域向宗教领域的上升，在许多方面都相应于古代从私人领域向公共领域的上升。当然它们之间的区别也是非常明显的，因为无论教会变得多么“入世”，它本质上都是以对彼岸世界的关切把信仰者结合成一个共同体。虽然难以把宗教性等同于公共性，但是在封建制度下，世俗领域却彻底变成了古代所谓的私人领域，其标志是一切活动都被纳入家庭场所中，在那里它们只有私人的重要性，从而真正的公共领域荡然无存了。[26]

这种私人领域扩张的特征，同时也是古代家长和封建主的区别，在于封建主在他的统治范围内行使正义，而古代家长虽然也在家庭内行使或温和或严厉的统治，却从不知道法律和正义可以用于政治领域之外。[27]把所有人类活动都纳入私人领域，以家庭为模式来塑造所有人类关系的倾向，最终发展出中世纪城市特有的职业团体：行会、同业会、工友会，甚至发展出最早的商业公司，在那里“最初的家庭联合似乎恰恰反映在公司(com-panis)这个词里……这类词的意思是‘吃同一块面包的人们’，‘分享同一份面包和酒的人们’”[28]。中世纪的“共同善”(common good)概念决非表示政治领域的存在，而只是承认私人拥有物质或精神上的共同利益，承认只有他们中的一员承担和寻求这种共同利益时，才可保住自己的私人性和专注于自身事务。使基督教对政治的态度根本上有别于现代政治现实的，与其说是它对某种“共同善”的承认，不如说是它对私人领域的把持，并且没有我们称为“社会”的那种奇特杂交领域，在其中私人利益具有了公共重要性。

因此，丝毫不令人惊讶的是，在中世纪思想中只有政治思想关注世俗领域，它却没有意识到在家庭内受庇护的生活和在城邦内无情的暴露之间存在的深渊，没有意识到勇敢之德乃是最基本的政治态度之一。令人惊讶的倒是唯一的后古典政治思想家马基雅维利，在以异乎寻常的热情恢复古代赋予政治的尊严时，察觉到了这个深渊的存在，并且认识到跨越它需要某种类似于勇气的东西。他以“雇佣兵从下等升到上等”，从私人上升到王室成员，也就是说，从对一切人共同的处境上升到葆有伟大业绩的荣耀来描绘这种跨越。[29]

离开家庭(最初是为了从事某个冒险和光荣的事业，后来纯粹是为了把自己的生命贡献给城邦事务)需要勇气，因为只有在家庭中，一个人才首要考虑自己的生命和存亡。任何进入政治领域的人首先预备着拿他的生命去冒险，过于顾惜生命而放弃自由正是奴性的标志。[30]因而勇气是最优越的政治德性，只有拥有它的人才被允许进入一个在内容和目标上都是政治性的伙伴团体，从而超越那种由于生存紧迫性而强加给一切人——奴隶、野蛮人、希腊人不例外——的那种纯粹麇集状态。[31]“优良生活”(good life)(亚里士多德所谓的公民生活)不仅比日常生活更好、更愉快或更高贵，而且具有完全不同的性质。它是“优良的”在于它通过掌控纯粹的生命必然性，通过从劳动和工作中摆脱出来，以及通过克服所有有生命动物对生存的内在欲求，而不再受制于生物性的生命过程。

在希腊政治意识的根底处，我们发现这两种生活的区分得到了无与伦比的清晰阐述。所有只服务于谋生或维持生命过程的活动，都不被允许进入政治领域，为此希腊人甚至付出了把贸易和制造业都交给奴隶和外邦人经营的代价，以至于雅典确实变成了马克斯·韦伯生动地描述为有一个“消费者无产阶级”的“津贴城邦”*[32]这个城邦的真实特征仍然十分清楚地体现在柏拉图和亚里士多德的政治哲学中，即使他们有时模糊了家庭和城邦的界限。特别是在柏拉图那里，他大概是追随苏格拉底，开始从私人生活的日常经验中为城邦援引范例和论证。

不过，模糊家庭和城邦界限的倾向也出现在亚里士多德那里，他追随柏拉图，试图假定城邦至少在历史起源上与生存必然性联系，只是它的内容或内在目的(telos)在于超越生存的“优良生活”。

苏格拉底学派教导的这些思想，虽然不久后就变成了老生常谈的公理，但在那时却是最新的和最具革命性的，因为它不是来自实际的政治生活经验，而是来自哲学家从政治的负担中解脱出来的渴望。这种渴望在哲学家的自我理解上得到了辩护，他们甚至证明了沉思这种所有生活方式中最自由的生活，也仍然维系和受制于必然性。不过至少在柏拉图和亚里士多德那里，实际政治经验的背景仍然是如此强大，以至于家庭和政治生活的区域划分从未遭到过质疑。没有在家庭内对生命必然性的统治，就不可能有生活或“优良生活”，但政治决非为了生活本身。就城邦成员而言，家庭生活的存在乃是为了城邦中的“优良生活”。

6. 社会的*兴起

社会(society)——家务管理及其活动、问题和组织化设置——从被遮蔽的家庭内部浮现出来，进入公共领域的光天化日之下，不仅模糊了私人和政治之间的古老界限，而且使这两个词的意思变得几乎不可辨认，同时也改变了它们对于个人和公民生活的意义。对希腊人来说，在共同世界之外的，“一个人自己的”(idion)隐私中度过的生活，按定义就是“愚蠢的”(idiotic)；对罗马人来说，隐私提供的只是一个摆脱共和国事务的暂时庇护所。而我们不仅不再认同希腊人的看法，也不再认同罗马人的看法。我们今天把私密性(intimacy)空间称为私人的，并把它的起源追溯到罗马晚期(尽管几乎无法追溯到古希腊的任何时期)，但是这种私密空间的异彩纷呈的确不为前现代以前的任何时代所知。

这不仅仅是一个强调的重心转移了的问题。在古代人的感情中，“隐私”(privacy)这个词本身所指示的否定性质更为重要，它本质

上意味着一种被剥夺了什么东西，甚至被剥夺了人的能力中最高级的、最属人的那部分的状态。一个人过一种纯粹的私人生活，像奴隶一样不被允许进入公共领域，或者像野蛮人一样有意选择不建立这样一个领域，就不是完整意义上的人。而当我们用“隐私”一词的时候，首先想到的不再是剥夺，这部分是由于现代个人主义的发展使私人空间变得异常丰富；不过似乎更为重要的是，准确说来，与其说现代的隐私与政治领域相对，不如说与社会领域相对(古代人不知道社会领域，对他们来说社会领域的内容就是私人事务)。这里决定性的历史事实是，现代的隐私就其最重要的功能是庇护私密性而言，不是作为政治领域的对立面，而是作为社会领域的对立面被发现的，从而它与后者有着更紧密更真实的联系。

让雅克·卢梭是第一个阐述亲密关系的探索者，在某种程度上甚至是这方面的第一位理论家，他也许是唯一一个人们常常只呼其姓就引述他的伟大作家。他得出他的发现不是通过反抗国家压迫，而是通过反抗社会对人的心灵无法忍受的扭曲，反抗社会对一个最内在领域的侵扰，而直到那以前这个最内在领域还不需要特殊保护。心灵的私密空间不像私人家庭，在这个世界有一个客观有形的场所，它要与之抗争和捍卫自身权利的社会，也不像公共领域一样确实存在于某处。对卢梭而言，亲密关系和社会性都不过是人存在的主观方式，因此在他那里，似乎是让雅克在反抗一个叫卢梭的人。现代的个人及其无休止的内心冲突，他既无法适应社会又无法完全脱离社会，他不断变化的情绪和他情感生活的极端主观性，都来自心灵的这种反叛。卢梭对本真性(authenticity)的发现是毋庸置疑的，无论卢梭本人的本真性是多么可疑。从18世纪中期直到19世纪的后三分之一时间，诗歌和音乐得到了繁荣发展，伴随着小说这个唯一全面社会性的艺术形式的兴起，同时发生的则是所有更为公共性的艺术，特别是建筑的衰落，充分证明了社会性与私密生活之间的紧密联系。

卢梭和浪漫派以亲密关系的发现来反叛社会，矛头首先指向社会

性的削平一切的要求，指向内在于每个社会的我们今天所谓的顺从主义。重要的是记得这个反叛发生在平等原则开始在社会或政治领域里开始要求自己的权利之前，而自托克维尔以来我们都把顺从主义归咎于平等原则。就此而言，一个国家由平等者组成还是由不平等者组成并不重要，因为社会总是要求它的成员像一个大家庭内的成员一样行动，只有一种意见、一种利益。家庭在现代解体之前，这种共同利益和单一意见由家长代表，他据此来统治家庭和防止家庭成员可能的分裂。[33]社会兴起和家庭衰落同时发生的惊人事实清楚地表明了，实际上家庭单位已经被吸收到相应的社会团体中了。而这种团体成员之间的平等远非同侪之间的平等，与家庭成员在家长的专制权力下的平等也毫无共同之处，因为在社会中，到处相同的利益和全体一致的意见以纯粹数量的方式起作用，所释放的巨大自然强力最终废除了代表共同利益和正当意见的一个人的实际统治。顺从主义现象是现代发展最后阶段的典型特征。

一人的君主统治(古代人断言其为家庭的组织方式)在社会中转化为一种无人统治(no-man rule)——如我们今天所知，社会秩序的顶点不再是作为一个绝对统治者的皇室家族。但是这个“无人”，这个在经济中扮演着社会整体利益和在沙龙中标榜为文明社会意见的“无人”，并不因为失去了它的人格而不再统治人。如同我们从我们最富有社会性的政府形式——官僚制(民族国家政府的最后阶段，正如“一人统治”是仁慈专制主义和绝对主义的最初阶段一样)——中所了解的，无人统治并不必然意味着无统治；在某些情形下，甚至会演变为最残酷最专制的形式之一。

关键是社会在它所有方面都排除了行动的可能性(而在先前，行动只是从家庭中被排除了)。取而代之的，是社会期待从它每个成员那里得到的某种行为(behavior)，社会通过施加无数各式各样的规则，使它的成员都“规范化”，排除任何自发的行动或特立独行的成就。由于卢梭，我们在上流社会的沙龙里发现了这些要求，上流社会

的习俗总是把个人等同于他在社会结构里的等级。重要的是这种使个体等同于他的社会地位的做法，至于社会结构是什么，倒是无关紧要的。无论是18世纪半封建社会实际存在的等级，还是19世纪阶级社会的头衔，或是当今大众社会的纯粹功能。相反，大众社会的兴起只不过表明各类社会团体遭到了家庭单位从前遭受过的同样命运——都被吸收到一个社会中了；随着大众社会的出现，社会领域在经历几个世纪的发展之后，最终达到了能以同等程度、同样力量，包围和控制一个特定共同体内所有成员的程度。在所有情形下社会的平等化，以及平等原则在现代世界的胜利，只不过是从政治和法律上认可了这样一个事实：社会业已征服了公共领域，与众不同和标新立异已经变成了个人的私事。

现代平等以内在于社会的顺从主义为基础，并且只有在行为替代行动成为人类关系的首要模式的条件下才是可能的。这种现代平等在各个方面都不同于古代的平等，特别是希腊城市国家的平等。在希腊城市国家，属于少数“平等者”(homoioi)意味着被许可生活在同侪中间；而公共领域本身，城邦则弥漫着一种强烈的争胜精神，在那里每个人都要不断地把他自己和所有其他人区别开来，以独一无二的业绩或成就来表明自己是所有人当中最优秀的(aien aristeuein)[34]。换言之，公共领域只为个性保留着，它是人们唯一能够显示他们真正是谁、不可替代的地方。正是为了这个表现卓越的机会，和出于对这样一种让所有人都有机会显示自己的政治体*的热爱，每个人才多多少少地愿意分担审判、辩护和处理公共事务的责任。

假定人们相互之间只行为而不行动的顺从主义，同样也是现代经济学的基础。与社会的兴起同时出现的现代经济学，和它所依赖的主要技术工具——统计学，变成了最重要的社会科学。只有当人们都成为了社会存在并全体一致地遵循某种行为模式时，经济学才获得了科学的特征，以至于任何不遵守规则的人都被看作是反社会的或反常的。而直到现代以前它还是伦理学和政治学的一个不太重要的部分，

建立在这样的假定之上：人们可以像在其他方面采取行动一样，对他们的经济活动采取行动。[35]

统计学规律只有在涉及大数目或长时段时才有效，而行动或事件在统计学上仅显现为偏差或波动。统计学的理由是，业绩和事件在日常生活和历史上的发生只具有偶然性。然而日常关系的意义并不揭示在日常生活中，而是揭示在罕见的行动中，正如一段历史时期的意义仅仅在少数照亮它的事件中自身显示。把大数量和长时段中总结出的规律应用于政治或历史不仅没有任何意义，反而恰恰湮没了它们的主题。任何事情如果以与日常行为或自动趋势不符，就把它们当成非本质性的而加以排除，那么在政治或历史中寻求意义就变成了无望的事业。

既然统计学规律只有在我们处理大数据时才完美地有效，那么显然人口的每一次增长都意味着有效性的增大和“偏差”的显著下降。在政治上，这意味着任何给定政治体的人口越多，构成公共领域的东西就越有可能是社会性的而非政治性的。希腊人(其城市国家是我们已知的政治体中，最个人主义的和最不强求一律的一种)十分清楚，以行动和言说为重心的城邦只有在公民人数始终受到限制的情况下才能维持得下去。大量人群挤在一起，就会几乎无法抗拒地朝着专制主义发展，不管是一人统治的专制主义还是多人统治的专制主义。尽管统计学(即对实在的数学处理方式)在现代之前尚不为人所知，但在希腊人的自我理解中，使这种处理成为可能的社会现象——要为人类事务中的顺从主义、行为主义和自动化负责的大数量，正是把波斯文明与他们自己的文明区别开来的标志。

关于行为主义及其“规律”有效性的不幸真理是，哪里的人越多，人们就越倾向于整齐划一的行为，越不能忍受与行为不符的表现。在统计学上显示为对波动的校准。在现实中，丰功伟绩越来越难以抵挡行为的潮流，事件越来越丧失了它们的意义，即它们照亮历史时间的能力。统计学的齐一律决非一种无害的科学理想；对于这个完全淹没

在日常生存的常规性，并与内在于其本质的科学外观达成一致的社会来说，统计学已经是这个社会不再隐秘的政治理想。

本身倾向于统计学决定论，从而倾向于科学上可校正与可预测的齐一性行为，几乎无法以自然的“利益和谐”这一自由主义假定来解释。这个假定是“古典”经济学的基础；不是卡尔·马克思而是自由主义经济学家们，感到他们不得不引入一种“共产主义虚构”，即假定存在着一种社会整体的利益，它作为“看不见的手”引导着人们的行为，把他们相互冲突的利益引向和谐。[36]马克思和他的先驱们的区别仅仅在于，他认真对待了他所处时代的社会中表现出来的矛盾现实，正如他认真对待了和谐的虚构假定一样。他正确地断定“人的社会化”会自动带来所有利益的和谐；他比他的自由主义老师更勇敢之处仅在于，他打算把这个作为一切经济学理论之基础的“共产主义虚构”变为现实。马克思没有理解，在他的时代也不可能理解的是，共产主义社会的萌芽已经存在于一种民族家庭(national household)的现实中了，而其充分发展不是受到了什么阶级利益的阻碍，而仅仅是受到了已没落了的民族国家君主制结构的阻碍。显然，阻挡社会平稳运作的只是某些传统残余，它们仍旧在干预和影响“落后”阶级的行为。从社会的角度看，这些不过是“社会力量”充分发展道路上的干扰因素，它们已不再符合现实，因此，在某种意义上，它们比只存在一种利益的科学“虚构”更加虚幻。

社会的彻底胜利总会导致某种类型的“共产主义虚构”，其显著的政治特点就是社会被一只“看不见的手”引导，即被无人所统治。此时，我们传统上所谓的国家和政府让位于纯粹的管理——一种马克思正确地称为“国家的消亡”的状态，虽然他错误地假定了只有一场革命才会导致这种状态的实现，并更加错误地相信这种社会的完全胜利意味着“自由领域”的最终出现。[37]

要衡量现代社会到底在多大程度上取得了胜利(其早期阶段是行为取代行动，最后是官僚制，即无人统治取代个人统治)，也许可以

回想一下它的初级阶段科学——经济学。经济学只在一个相当有限的人类活动范围内采取了行为模式，但最后发展到“行为科学”成为社会科学无所不包的要求，其目的是把人的所有活动在总体上都简化到依照条件来行为的动物水平。如果经济学是社会在其早期阶段的科学，那时它只把行为规律用于人口这部分和他们的活动的话，那么“行为科学”的崛起就清楚地显示为这一发展的最后阶段——大众社会吞没了国家的所有阶层，“社会行为”成了衡量所有生活领域的标准。

随着社会的兴起，随着家庭和家务活动进入公共领域，古老的政治和私人领域以及更晚近建立的私密空间不可抗拒地被吞噬的倾向，已经变成了社会这个新领域的典型特征之一。这种持续增长(我们至少在最近三个世纪里都观察到了它不断的加速运动)的力量发源于一个事实，就是通过社会的渠道，生命过程本身以这样或那样的形式被导入了公共领域。家庭的私人领域是这样一个地方，在那里，个人生存以及种族延续的生命必然性得到了照料和保护。在亲密关系被发现之前，私人领域的一个特征就是人在这个领域里不是作为一个真正的人而存在，而仅仅是作为人—类物种的一个样本存在。这正是它在古代被极度蔑视的根本原因。社会的出现虽然改变了对这个领域的整体评价，但几乎没有改变它的本性。各种类型的社会的一成不变性，它只允许一种利益和一种意见的顺从主义，都根源于人—类的这种一体性质。正因为人—类的这种一体性既不是幻想，也不单单是一种科学假设(像在古典经济学的“共产主义虚构”中的那样)，因此，在作为一种社会动物的人获得了最高统治权，以及在世界范围内确保种群生存的大众社会里，人道(humanity)同时就遭遇了灭顶之灾。

社会建构了生命过程本身的公共组织的最鲜明标志，也许表现在这样一个事实上：在一个相当短的时间内，新兴的社会领域把所有近代共同体都变成了劳动者和打工者团体；换言之，他们都一下子围绕着维生所必需的活动组织起来(当然，要形成一个劳动者社会，并不需要每个成员实际上都是劳动者或工人——甚至工人阶级的解放和据

此实现的多数统治所释放出的巨大潜能，在此也不是关键性的——只要所有成员无论做什么，首先考虑的是如何维持他们自己和家人的生计就够了)。社会就是这样一种模式，在它里面，人们为了生命而非别的什么而相互依赖的事实，获得了公共的重要性，与纯粹生存相联系的活动被允许现身于公共场合。

一种活动在私人场合还是在公共场合开展决非无关紧要。显然，公共领域的性质必然会被允许进入它之内的活动的性质所改变，但同时在很大程度上这些活动本身也改变了它们自身的性质。劳动，在最原始的生物学意义上总是和生命过程相联系，数千年来一直被限制在生命过程的循环往复中，停滞不前。而当它被允许达到公共性的地位时，也丝毫没有削弱它作为一种过程的特征(这也许是人们所期待的，因为我们记得政体总是为了持久而设，法律总是被理解为对运动的限制)；相反，它把这种过程从单调的循环往复中解放出来，转化成一个迅猛进步的发展过程，其结果是在短短的几个世纪里整个地改变了我们居住的世界。

劳动一旦从它被放逐到私人领域而受到的限制中解放出来(劳动的解放不是工人阶级解放的结果，而是先于工人阶级的解放)，似乎内在于一切有机生命体的增长趋势，就完全克服和超越了它在自然家庭中受到压制的衰减趋势。可以说，在社会领域，这个生命过程业已建立起它自己的公共统治的领地，释放了自然事物的一种非自然增长因素；而一方面私人和亲密的事情，另一方面政治的(在这个词的最狭义上)事情，都已证明了它们无力反抗这种增长来保卫自身，即不仅是反抗社会，而且反抗一个持续扩大的社会领域。

我们所描述的自然事物的非自然增长(the unnatural of the natural)，通常被看作为劳动生产力的持续加速增长。由于这个持续增长的过程发端于对劳动的组织，因此它最重大要素显现在先于工业革命的所谓劳动分工当中，甚至劳动生产力的第二大要素，劳动过程的机械化，也以它为基础。就其组织原则本身来自公共而非私人领域

而言，可以说只有在公共领域的条件下，劳动分工才会出现，而在家庭的私人条件下，劳动根本就不会发生这样的变化。[38]在任何其他的生命场域，我们都不可能取得像在劳动的革命性转化中如此巨大的成就，以至于劳动这个词的字面意味(“劳动”一词从前总是连带着几乎无法忍受的“辛苦操劳”、受苦折磨，从而连带着对人体的摧残，以至于只有极端悲惨贫困的人才从事劳动)开始对我们不再有意义。[39]当可怕的必然性使劳动对于维生来说必不缺少时，卓越就是我们最不可能从它之中期望得到的东西。

卓越，希腊人所谓的aretē，罗马人曾称为virtus，总是被指定给公共领域的，因为只有在那里，一个人可以胜过其他人，让自己脱颖而出。每一个公开展示的活动都能获得它在私人场合下无法企及的一种卓越；因为按照定义，一个人的卓越总是需要他人的在场，而他人的在场又需要形成一个由他的同侪所组成的公共领域，而不能是一些他的同等者或地位低下者的偶然或随便到场。[40]甚至社会领域也没有完全消除公共领域和卓越之间的联系，虽然它让优异者默默无闻，它重视人类的进步而非人的成就，而且已经使公共领域的内容变得无法辨认了。自从社会领域的兴起把言说和行动贬入私密空间和私人领域之后，尽管我们也可以在公开显示的劳动中变得优秀，但我们的言行能力已经失去了它们从前的大部分品质。公众虽然注意到了这一奇特的不平衡现象，但通常把这种现象归咎于我们的技术力量发展和一般的人文发展水平之间的时滞，或者物理科学和社会科学之间的时滞；公众认为前者已改变和控制了自然，后者还不知道如何改变和控制社会。除了这个论证经常被指出的谬误我们无需重复外，还要指出的一个谬误就是，这类批评只涉及人类心理学的一种可能改变(他们所谓的行为模式)，而没有涉及人类居住世界的改变。而对于心理学解释来说，一个公共领域的在场或缺席无关宏旨，有没有真实可触的世界现实也无关宏旨。但是这个解释是相当可疑的，因为如果世界不能为活动提供一个合适空间，就没有什么活动能够成为卓越的，教育、独创性或天赋都不能代替公共领域的构成因素，而正是后者，使

公共领域成为实现人之卓异的所在。

7. 公共领域：共同

“公共”这个词意味着两个内在紧密联系但并不完全一致的现象：

首先，它意味着任何在公共场合出现的东西能被所有人看到和听到，有最大程度的公开性。对我们来说，显现——不仅被他人，而且被我们自己看到和听到——构成着实在。与这种来自被看到和被听到的实在相比，即使亲密生活的最大力量——心灵的激情、精神的思想、感性的愉悦——造成的也是不确定的、阴影般的存在，除非它们被转化成一种适合于公共显现的形式，也就是去私人化(deprivatized)和去个人化(deindividualized)。[41]这种转化最经常发生在讲故事中和一般的对个人经验的艺术转换中。不过我们不需要艺术家去见证这种变形：每当我们谈论只在私生活和亲密关系中发生的事情的时候，我们就把它们带入了一个让它们具有某种实在性的领域，虽然它们之前在私生活中也许更为强烈，但却不可能具有这种实在性。他人的在场向我们保证了世界和我们自己的真实性，因为他们看见了我所见的、听见了我所听的。而即使一种充分发达的私生活的亲密(在现代兴起和同时发生的公共领域的衰落之前，这样的私生活从不为人所知)，也始终只是大大地强化和丰富了整个主观感情和私人感觉的范围，并且这种强化始终要以牺牲对世界和人的实在性的确信为代价。

的确，我们所知的最强烈的感觉，强烈到抹去了所有其他经验的感觉，也就是身体剧烈疼痛的体验，同时也是所有经验中最私人和最无法交流的。它不仅是唯一我们无法转化成适合公开显示形式的经验，而且实际上剥夺了我们对实在性的感觉，这种剥夺达到了这样一种程度，以至于我们忘记它，比忘记其他任何东西来得更迅速、更容易。那里似乎不存在一种从最极端的主体性(在那儿我不再是“可辨认的”)通往外部生活世界的桥梁。[42]换言之，疼痛确实是一种边缘体验，介于生死之间[因为生活就是“在人们中间”(inter hominess

esse)]，它是如此的主观和远离人和物的世界，以至于根本无法获得一种呈现。[43]

既然我们的现实感完全依赖于呈现，从而依赖于一个公共领域的存在，在那里，事物走出被遮蔽的存在之黑暗并一展其貌，因此，即使是照亮了我们私生活和亲密关系的微光，也最终来源于公共领域更耀眼的光芒。不过，还是有许多东西无法经受在公共场合中他人始终在场而带来的喧闹、刺眼光芒；这样，只有那些被认为与公共领域相关的，值得被看和值得被听的东西，才是公共领域许可的东西，从而与它无关的东西就自动变成了一个私人的事情。当然，这并不意味私人关心的事情就是无关紧要的；恰恰相反，我们注意到有许多至关重要的东西只有在私人领域中才能幸存下来。比如爱情(不同于友谊)，爱情一旦公开展示，就被扼杀或变得黯然失色了(“决不要试图去讲述爱/爱从来无法讲述”)。由于其内在的非世界性(worldlessness)，爱情如果被用于政治目的，例如用于改变或拯救世界，就变成虚假的或扭曲的了。

公共领域认为无关紧要的东西也可能有一种非同寻常的魔力，富有感染性的魅力，以至于许多人都采用它们作为一种生活方式，但并不因此就改变这些东西本质上的私人性。现代人迷恋的“小玩意儿”，在20世纪初几乎所有欧洲语言写成的诗歌中都受到了顶礼膜拜，在法国人的小资产阶级(petit bonheur)那里就可以找到它古典的表达形式。自从他们曾经伟大光荣的公共领域衰落以来，法国人就成了在“小玩意儿”中寻求乐趣的艺术大师，他们在自己用四面墙围起来的空间里，在橱柜和床、桌子和椅子、猫狗和花盆之间做起了主人，把他们对公共领域的关心和照料延伸到这些小玩意儿上；在一个急速的工业化不断地消灭旧事物以便生产新产品的世界里，这些东西也许更像是世界上最后一个纯粹人性化的角落。可是，即使这种私人物件，所谓的魅力扩展到所有人，也不意味着它就变成了公共的东西，也不构成一个公共领域。相反，它仅仅意味着公共领域几乎已经彻底隐退

了，以致伟大处处让位于魅力；因为公共领域可以是伟大的，但它却恰恰不能是迷人的，原因就在于它不能容纳与之无关的东西。

其次，“公共”一词表示世界本身，就世界对我们所有人来说是共同的，并且有别于我们在它里面拥有的一个私人处所而言。不过，这个世界也不等于地球或自然，后者作为有限空间，为人类活动或有机生命的存在提供了一般条件。与世界相关联的是人造物品、人手的产物，以及在这个人为世界中一起居住的人们之间发生的事情。一起生活于世，根本上意味着一个事物世界存在于共同拥有它们的人们中间，仿佛一张桌子置于围桌而坐的人们之间。世界，就像每一个“介于之间”(in-between)的东西一样，让人们既相互联系又彼此分开。

可以说，作为共同世界的公共领域既把我们聚拢在一起，又防止我们倾倒在彼此身上。使大众社会如此难以忍受的不是它人口数量众多，而是这个在人们之间的世界失去了把他们聚拢在一起，使他们既联系又分开的力量。这种情形的诡异就有点像在一个降神会上，许多人围桌而坐，突然，由于突然降临的某种魔法，他们看到他们中间的桌子消失不见了，以致相对而坐的两个人不仅无法隔开，而且也完全没有什么有形的东西能把他们联系起来。

在历史上，我们知道仅有一种原则曾经被设计出来，把一群失去了对共同世界的兴趣，感到他们不再被一个世界既联系又分开的人们，仍然保持在一个共同体内，这就是基督教社团的原则。早期基督教哲学的主要政治任务就是在人们中间寻求一个牢固得足以取代世界的纽带，正是奥古斯丁提出不仅把基督教的“兄弟情谊”，而且把全部人类关系都建立在博爱(charity)的基础上。博爱，虽然它的非世界性完全符合人类对爱情的一般体验，但同时又与爱情不同，确实有某种像世界一样的东西存在于人们之间：“即使强盗(inter se)之间也有他们所谓的爱。”[44]对基督教政治原则这一令人吃惊的表述，实际上是高度选择的，因为人们之间的博爱纽带虽然不能建立一个它自身的公共领域，但对基督教主要的非世界性原则来说却已绰绰有余了。它可

以相当好地带领一群本质上无世界的人，一群圣徒或一群罪人穿越此世，只要世界本身被理解为注定要毁灭的，在它之内的任何活动都被人们以临时性的方式、以“只要世界还在继续”(quamdiu mundus durat)的方式来进行。[45]基督教社团的非政治、非公共性质最初就表达在它应当形成一个身体(corpus)，其成员都应当像家庭内的弟兄那样彼此联系的要求中。[46]这种共同体生活的结构模仿家庭成员之间的关系，而我们知道家庭成员的关系是非政治，甚至反政治的关系。一个公共领域决不会在家庭成员之间形成，因此也不可能从基督教社团生活中发展起来，只要规定这种生活的原则是博爱而非其他的话。即便如此，我们也从历史和修道院(唯一尝试以博爱原则作为政治设计的一种共同体)制度中得知，在“现世生活的必需”(necessitas vitaepraesentis)[47]要求下进行的各种活动，由于也是在他人在场的情况下发生的，会自行导致建立某种世界的对应物(counterworld)，某个在此秩序内的公共领域，这种危险是如此之大，以至于需要一些额外的规则和禁令，我们的语境最直接相关的是这种对卓越和随之而来的骄傲的禁止。[48]

非世界性作为一种政治现象，只有在假定世界不会持续存在下去的前提之下才是可能的；实际上，在此假定之下，一种形式或另一种形式的非世界性将不可避免地主导政治景观。这种情形发生在罗马帝国覆灭之后，而且尽管出于别的原因，它也可能发生在我们的时代，以十分不同的，甚至更令人不安的形式。基督教弃绝尘世之物的方式，绝不是我们从相信人造物品、人手的产物，像它的制造者一样可朽的信念中得出的唯一结论。相反，这种信念同样也可以强化为对世界之物的享受和消费，强化所有那样的交往方式；在其中，世界主要不是被理解为共有的(koinon)，对所有人都是共同的。只有公共领域的存在，和世界随之转化为一个使人们聚拢起来和彼此联系的事物的共同体，才完全依赖于持久性。如果世界要包含一个公共领域，它就不能只为一代人而建，只为活着的人做规划，它必须超越有死之人的生命长度。

没有这种向一种潜在的尘世不朽的超越，就没有政治，严格说来也就没有共同世界和公共领域。不同于基督教理解的共同善——以个人灵魂的拯救作为所有人的共同关注——共同世界是一个我们出生时进入、死亡时离开的地方，它超出我们的生命长度，同时向过去和未来开放；它是在我们来之前就在那儿，在我们短暂停留之后还继续存在下去的地方。它是我们不仅与我们一起生活的人共同拥有，而且也与我们的前人和后代共同拥有的东西。但是这样一个公共世界只有在公开显现的程度上，才能比一代代的匆匆过客存在得更长久。正是公共领域的公开性，能历经几百年的时间，把那些人们想从时间的自然侵蚀下挽救出来的东西吸纳进来，并使其熠熠生辉。在我们之前的许多世代，人们进入公共领域，是因为他们想让他们自己拥有或与他人共有的东西，比他们的现世生命更长久，不过这样的时代现如今已经一去不复返了。(因此，奴隶制的罪恶不仅在于奴隶们被剥夺了自由和可见性，而且在于它令这些贱若微尘的人陷入这样的恐惧："由于处在晦暗当中，他们死后也留不下任何曾经存在过的痕迹。")[49]没有什么比现代人几乎完全丧失了对不朽的真实关切，更为清楚地表明了现代公共领域的失落，虽然同时发生的、对永恒的形而上学关切的丧失，似乎遮蔽了这种对不朽之关切的丧失。后者作为哲学家和沉思生活的关注对象，不在我们当前的考虑范围内。但是对不朽之关切的丧失，可以从当前把渴望不朽归为虚荣之私恶的做法中得到证实。因为在现代条件下，任何人都不可能真诚地追求尘世不朽，以至于我们或许有理由以为这类追求不过是虚荣罢了。

亚里士多德的这一名句恰如其分地出现在他的政治学著作中，"不要说……作为人就要考虑人的事情，作为有死之物就要考虑有死的事情，而是要尽可能地以达致不朽来考虑它们"[50]。因为城邦之于希腊人，如同共和国(res publica)之于罗马人，首要在于提供了一个空间，以抵御个人生活的空虚，并为有死之人保留了相对的持久性，如果不是不朽的话。

自从社会崛起并获得引人注目的公共重要性之后，现代人如何看待公共领域，在亚当·斯密的话中表达得很清楚。他以毫不设防的真诚说，“穷困潦倒的人常常被称作文人”，对于他们，“公众赞赏总是构成着他们所得回报的一部分……在医学领域是……相当大的一部分，在法学领域也许更大；在诗或哲学里几乎构成着全部”[51]。不言而喻，这里的公众赞赏和货币报酬有着相同性质，是可以相互替代的。公众赞赏也是某种能够使用和消费的东西，正如我们今天所谓的身份地位满足一种需要，如同食物满足另一种需要一样：公众赞赏被个人虚荣心消费，正如食物被饥饿消费。显然，从这种观点看，检验实在性的标准不在于他人的公开在场，而在于需求的较大或较小程度的紧迫性，但除了正在遭受这种需求折磨的人之外，没有其他人能够证明它们存在与否。另外，既然对食物的需求在生命过程本身中有无可辩驳的现实基础，那么显然，纯粹主观性的饥饿折磨要比“虚荣”(霍布斯以之来称呼对公众赞赏的需要)更为真实。可是，即使饥饿之类的需求出于同情而奇迹地被他人分担，其空虚程度也不足以使它们建立起任何一个类似共同世界那样稳固和持久的东西。这里的关键问题不是现代世界缺乏对诗和哲学的公众赞赏，而是这种赞赏不足以构成一个让事物免于时间毁灭的空间。相反，在现代世界中，公众赞赏空洞地、每天以越来越大的数量被消费着，以至于货币报酬这个最空虚的东西反而显得更为“客观”和真实。

货币作为衡量所有需求之满足程度的共同标尺，乃是这种“客观性”的唯一基础。与此“客观性”不同，公共领域的实在性依赖于无数视角和方面的同时在场，在其中，公共世界自行呈现，对此是无法用任何共同尺度或标尺预先设计的。因为公共世界是一个所有人共同的集会场所，每个出场的人在里面有不同的位置，一个人的位置也不同于另一个人的，就像两个物体占据不同位置一样。被他人看到或听到的意义来自这个事实：每个人都是从不同角度来看和听的。这就是公共生活的意义，与之相比，最丰富最舒适的家庭生活所能提供的也只是有固定位置和视角的个人立场的延伸或复制。私生活的主观性可以在

一个家庭中延伸或复制，甚至能强大到让公共领域也感受到它的影响；但是这种家庭“世界”决不会取代由一个对象呈现在多数观众面前，而从这所有角度的总和中产生出来的实在性。只有事物被许多人从不同角度观看而不改变它们的同一性，以至于聚集在它周围的人知道他们从纯粹的多样性中看到的是同一个东西；只有在这样的地方，世界的实在性才能真实可靠地出现。

在共同世界的条件下，实在性不是首先由构成世界的所有人的“共同本性”来保证，而是由这一事实来保证：虽然每个人有不同立场，从而有不同视角，但他们却总是关注着同一对象。如果对象的同一性不再能被观察到，那么无论是人的共同本性，还是大众社会非自然的顺从主义，都不能抵挡共同世界的毁灭(通常在共同世界毁灭之前，先已发生的是它向复数的人呈现自身的多个角度被破坏)。这种事情发生在极端孤独的条件下，在那里任何人都不能跟其他人取得一致，例如通常在暴政下就是如此。但是它也会发生在大众社会和大众歇斯底里的情况下，在那里我们看到所有人突然都做出一模一样的行为，仿佛他们都是一个家庭的成员，每个人都在复制和传播他邻居的观点。在以上两种情形下，人都变得彻底私人化了，也就是说，他们既被剥夺了观看和倾听他人的机会，也被剥夺了被他人观看和倾听的机会。他们被完全囚禁在自己单一经验的主观性中，即使这种相同经验被复制无数次，也无法改变其单一性的特征。当共同世界只在一个立场上被观看，只被允许从一个角度上显示自身时，它的终结就来临了。

8. 私人领域：财产

相对于公共领域的多重含义，“私人”这个词从它原初的“被剥夺”意味上获得了意义。过一种完全私人的生活，首先意味着被剥夺了对一种真正人的生活来说本质重要的东西：被剥夺了从被他人看到和听到中产生的实在性；被剥夺了一种在一个共同事物世界的媒介下

形成的，使人们彼此既联系又分离的“客观”关系；被剥夺了赢得某种比生命本身更长久的事物的机会。私生活的贫乏在于他人的缺席；就此而言，私人无法显现，从而他存在就如同不存在一样。他做任何事情都不会对他人产生意义或影响，对他重要的东西对别人来说无足轻重。

在现代处境下，这种丧失了与他人的“客观”关系、丧失了经由他人得以保证的实在性的被剥夺状况，已经演变成了大众孤独的现象，并且采取了最极端、最反人性的形式。[52]极端是因为大众社会不仅破坏了公共领域，而且破坏了私人领域，不仅剥夺了人在世界中的位置，而且剥夺了他们私人的家庭。在家庭中他们曾经拥有躲避尘世的避风港，而且无论怎样，即使被世界驱逐的人也能在家庭温暖的壁炉旁找到一个替代之所，获得家庭生活有限的实在性。使家庭生活充分发展为一个内在的私人空间，要归功于罗马人杰出的政治感觉。他们不像希腊人那样为了公共生活而牺牲私人生活，相反，他们理解到这两个领域只有以共存的形式才能存在。虽然罗马奴隶的处境比起希腊奴隶来说好不了多少，但一个罗马作家相信主人的家庭之于奴隶，就如同共和国之于公民，这一点是十分独特的。[53]而且无论家庭的私人生活如何可忍受，都不仅仅是一个替代品。在罗马，就像在雅典一样，私人领域为一些在我们今天看来要比政治更高级的活动提供了充足空间，例如希腊的敛财活动或罗马的艺术和科学活动。但这种“自由”态度(在特定情形下造就了非常富足和高度有教养的奴隶)，只不过意味着发家致富在希腊的城邦里没有实在性，正如做一个哲学家在罗马共和国里也没什么真正意义。[54]

私生活的被剥夺性质，即完全生活在家庭的受限制空间中，从而被剥夺了人生之本质重要的东西的意识，到了基督教兴起之时，当然就要受削弱，甚至熄灭了。基督教道德与它的基本教义不同，坚持每个人只应当照管好自己的事情，政治责任首先是一种负担，承担它纯粹是为了那些不堪公共事务之烦扰的人的福祉，让他们得以解脱。

[55]令人吃惊的是这种态度一直延续到世俗现代，以至于卡尔·马克思在这里就像在其他方面一样，只是概括了这种态度，把它概念化，把这个两百年来作为现代性基础的假定转化为一个纲领，并最终预告和希冀了整个公共领域的“消亡”。基督教观点和社会主义观点在这里的区别，只是一个因为人的原罪而视政府为必要之恶，另一个则希望最终取消政府。它们的区别不在于对公共领域本身有不同评价，而在于对人性的不同看法。从这两个角度中的任何一个出发都不可能认识到，先于马克思的“国家消亡”或把国家改造为一个非常有限的政府部门的，是公共领域的消亡；在马克思的时代，政府已经开始萎缩了，即被改造成了一种全国性的“家务管理”，直至我们的时代开始彻底消失，甚至变成了更有限、非人的管理部门。

公共领域消失的最后阶段就会伴随着私人领域被清除的危险，这似乎是公域和私域之关系的本质。因此，整个讨论最终转向关于私人所有财产是否可欲的问题并非偶然，因为即使按照古代政治思想，“私人”这个词一旦与财产相联系，就立刻失去了它的被剥夺性质以及通常情况下与公共领域相对立的性质；财产显然具有某些属性，这些属性使得它虽处于私人领域，却始终被看作是政治团体的最重要组成部分。

私人和公共之间的深刻关联，其最基本的层面体现在私人财产的问题上，这一点在今天很容易遭到误解，因为现代一方面把财产等同于财富，另一方面把无财产等同于贫困。使这个误解造成更多困惑的是，在历史上，财产以及财富对于公共领域的重要性远在其他任何私人事务或考虑之上，而且至少它们在形式上有着差不多相同的地位，即都是进入公共领域和获得完整公民身份的主要条件，从而人们很容易忘记财产和财富不仅不是一回事，而且本质上完全两样。当前到处都是实际上或潜在地非常富裕的社团，同时这些社团本质上又是无财产的，因为任何个人的财富都在于他从作为整体的社会中分得的一份年收入，这种状况清楚地表明了财产和财富是多么的不相干。

现代肇始于对穷人的剥夺和继之发生的对新兴无产阶级的解放，在现代以前，所有文明都建立在私有财产神圣性的观念之上。相反，无论是私人拥有的还是公共分配的，财富从来都不是神圣的。在起源上，财产不多不少地意味着一个人在世界的特定部分内占有了自己的一席之地，从而属于一个政治体；也就是说，作为一家之长，和其他家长一起组成了公共领域。这个私人所有的一小块世界与拥有它的家庭是如此高度一致，[56]以至于驱逐一个公民不仅是剥夺了他的地产，而且是实际地拆毁其屋。[57]一个外邦人或一个奴隶的财富在任何情况下都无法代替这种财产，[58]贫穷也不能剥夺一家之长在世界中的这个所在和由此而来的公民身份。在早期，如果一个人碰巧失去了他的处所，他就几乎自动失去了他的公民身份以及法律的保护。[59]这种私生活的神圣类似生死幽暗之所的神圣性，生死作为凡人的开始和终结，让他像所有生物一样，来自黑暗又归于冥界的黑暗。[60]家庭领域的非剥夺性质最初就在于它是生与死的场所，一个对于公共领域来说必须隐藏起来的地方，因为它包含着人的眼睛无法穿透，人的知识也不能洞察的东西。[61]它是隐藏的，因为人不知道自己出生时从哪里来，也不知道死后往哪里去。

对于城市来说重要的不是这个领域的内部(始终是隐藏的，不具有公共的重要性)，而是它的外在形象，后者在城市区域内通过一家和另一家的界线显示了出来。法律在起源上等同于这个界线，[62]在古代，这个界线是一个实际的空间，一个私域和公域之间的无人区，[63]在为私域和公域提供庇护的同时又把两者分开。城邦的法律当然超出了这一古代的理解，但仍保留着它原始的空间含义。城市国家的法律既不是关于政治行动的(首要的政治活动是立法的观念虽然起源于罗马，但本质上是一种现代思想，在康德政治哲学中找到了最伟大的表述)，也不是像所有现代法律那样，是建立在《摩西十诫》的“汝不应当”(Thou Shalt Nots)基础上的一套禁令。它实质上是一堵墙，没有这堵墙，就只会有一大片房子，一个集镇(asty)，但不会有一座城市，一个政治共同体。这个像墙一样的法律是神圣的，只有它围起来

的东西才是政治的。[64]没有它，一个公共领域就无法存在，正如没有篱笆圈住，一份财产就不安全一样。前者包围和保卫了政治生活，后者遮挡和庇护了家庭的生物性生命过程。[65]

因而，我们说在现代以前，私有财产被看成是进入公共领域的、不证自明的前提条件，这种说法并不精确，事实上它的意义远不止此。私生活就如同公共领域的另一面，黑暗和隐藏的一面。既然成为政治的意味着获得了人存在的最高可能性，那么一个人没有自己的私人处所(像奴隶一样)，就意味着他不再是人。

私人财富作为一个人谋生的手段，其政治意义在历史上是后来才出现的，而且有着与私有财产完全不同的起源。我们前面提到古代人把必然性等同于家庭的私人领域，在那里每个人都不得不为了自身生存而掌控生命必然性。而能处置自己私生活的自由人，仍可能为贫困所“迫”，虽然不像奴隶那样受主人支配。贫困强迫自由人像奴隶一样行事。[66]从而，私人财富成了进入公共领域的一个条件，不是因为财富的主人致力于发财致富，而是相反；因为财富合理地确保了它的主人不必把精力花在为自身提供使用和消费的手段上面，从而能自由地追求公共活动。[67]显然，只有在绝大部分的生存迫切需要得到照料之后，公共生活才是可能的。照料它们的手段是劳动，因而一个人的财富常常可以以他拥有的劳动者数量，即奴隶数量来衡量。[68]在这里，一个人拥有财产意味着他成了他自己生活必需品的主人，从而潜在地成为了一个自由人，能自由地超越他自己的生命和进入一个为所有人所共有的世界。

只有随着这样一个切实有形的共同世界的出现，即随着城市国家的出现，这种私人所有才获得它突出的政治意义，因此在荷马的世界里，还找不到后来著名的“对下贱职业的蔑视”，就几乎是理所当然的事情了。如果财产所有者宁愿扩大他的财产也不愿用它去过一种政治生活的话，那么他就是宁愿牺牲他的自由，甘愿变成为违背自身意愿的奴隶，为必然性所役。[69]

直至现代肇始以前，这种财产从来都不被视为神圣的，只有在作为收入来源的财富和一个家庭所在土地相重合的地方，即在一个彻底的农业社会里，这两类财产的重合才达到了使所有财产都具有神圣性的程度。现代的私有财产支持论者无论怎样异口同声地把财产理解为私人所有的财富而非别的什么，都没有理由诉诸传统；因为按照传统，没有对私生活的适当确立和保护，就没有自由的公共领域。现代社会庞大而且仍在进行的财富积累，由于发端于对财产的剥夺(对农民阶级的剥夺紧随着宗教改革后对教会和修道院财产的剥夺，几乎可以说是它的连带后果[70])，因此从来没有显示出对私有财产的关切，而且任何时候只要它跟财富积累相冲突就会被牺牲。普鲁东的名言“财产就是盗窃”的观点，在现代资本主义起源中有牢固的事实基础；更意味深长的是，甚至普鲁东也在是否应当对总体剥夺采取可疑补救措施的问题上犹疑不决，因为他深知取消私有财产固然或许可以疗治贫困之恶，但更有可能招致更大的暴政之恶。[71]由于他没有在财产和财富之间加以区分，他的这两个洞见在他的作品中就更显得像一对矛盾，实际上它们并不矛盾。个人的财富占有活动与积累的社会化过程一样，终究不会尊重私人财产。因此，主张任何意义上的私有都会妨碍社会“生产力”的发展，从而应当排除对私人所有权的考虑以促进社会财富不断增长的看法，其实不是卡尔·马克思的独创，而恰恰存在于这个社会的本性当中。[72]

9. 社会的和私人的

我们前面所说的社会的兴起，在历史上是与对私有财产的私人关注变为公共关切同时发生的。在首次进入公共领域时，社会伪装成一个财产所有者的组织，这些财产所有者不是因为富裕了要求进入公共领域，而是因为他们需要公共领域的保护以便积累更多财富。用博丹(Bodin)的话说，政府属于国王，财产属于臣民，因此为维护臣民财产的利益而统治乃国王的责任。正如最近有人指出的，“共和国”(The common wealth)“主要是为了共同财富而存在的”[73]。

这种共同财富是从前被贬入家庭私域的活动的产物，一旦允许它占领公共领域，私人所有物就开始削弱世界的持久性，因为对于拥有它们的有死者来说，它们要比共同世界短暂得多、脆弱得多，而共同世界却总是从过去延续到现在，并旨在为未来的一代代人延续下去。当然，财富可以积累到任何个人一辈子都用不完的程度，以至于不是个人而是家族成为它的所有者。可是不管它能延续多少代人寿命的时间，也总有用光耗尽的时候。只有在财富转化成资本，而资本的主要功能是生产更多的资本时，私有财产的持久性才等同或接近于我们共享世界内在的持久性。[74]不过，财富的持久性具有完全不同的性质；它是一种过程的持久，而非一种稳固结构的持久。没有积累，财富就立刻因使用和消费而陷入了相反的消解过程。

因而，共同财富永远不可能在我们所谈的共同世界的意义上成为共同的；它始终是或始终倾向于严格私人的。只有政府是共同的，它被指派来保护私有者，防止他们为了夺取更多财富而相互冲突。在政府中人们唯一共同拥有的东西是他们的私人利益，这个现代政府概念的明显矛盾已不再像曾经困扰马克思那样困扰我们，因为我们知道作为现代初期典型表现的私人和公共之间的矛盾，只是一个在私域和公域之区别彻底消失之前的暂时现象，随着区别的消失，它们最终会一起融入社会领域。出于同样理由，可以说我们处在一个更好的位置上，可以认识公共和私人生活领域的消失(公共领域的消失是因为它变成了私人领域的一种功能，私人领域的消失是因为它变成了唯一所剩的为人们共同关心的东西)，对人类存在的影响。

从这个角度看，现代社会对亲密关系的发现，似乎让人整个地逃离了外在世界，躲进了从前靠私人领域遮掩和庇护着的个人内在主观性当中。私人领域解体和融入社会领域的过程，最直接地显示在不动产向动产的不断转化中，直到最后，财产和财富的区别，罗马法律中可交换物(fungibiles)和可消费物(consumptibiles)的区别，全部都丧失了意义，因为每个有形的、“可交换的”东西都变成了一种“消费”对

象；失去了由其所处位置决定的私人使用价值，获得了一种由不断变动的可交换性决定的纯粹社会价值，后者的变动只有联系到货币这一共同衡量尺度，才能暂时地固定下来。[75]与社会这种对于有形事物的消解紧密联系的，是现代对于财产概念的最具革命性的贡献：财产不再是所有人以这样那样的方式取得的一个固定处所，一个牢固地属于世界的一部分；恰恰相反，它的来源在于人自身，在于他拥有一个身体和他无可辩驳地拥有属于这个身体的力量，马克思称为“劳动力”。

由此，现代财产失去了它的世界性特征而定位于人自身，也就是定位于一个人只要活着，就无法失去的东西。从历史上看，洛克关于财产起源于人身体的劳动的假定是十分可疑的，但是就事实上我们已经生存在这样的条件之下——我们的技术和劳动力是我们唯一可依赖的财产——来说，则他的假定极有可能变成真的。因为财富在成了一种公共关注的对象之后，已经发展到了私人所有权难以控制的地步，仿佛公共领域要报复那些把它用于他们的私人利益的人。不过这里最大的危险不是取消财富的私人所有权，而是取消私有财产，即取消一个人在世界上属于自己的、实实在在的位置。

为了理解取消私人领域(亲密领域并不是它的一个很可靠的替代品)对于人类存在的威胁，我们最好考虑一下比亲密关系的发现更古老和独立于它的、私生活的非剥夺性质。公共所有物和私人所有物之间的区别首先是，我们私人拥有的、日常使用和消费的东西要比公共世界的任何部分更迫切地为我们所需；如洛克所指出的，没有财产，“共同的东西就没有任何用处”[76]。必需物也同样拥有一种任何人类所谓更高级的欲望抱负都无法与之相比的推动力(从公共领域的角度看，却显出其褫夺自由的消极一面)；因为它不仅在人的需要和操心中始终占首位，而且它也防止了冷漠和创造性的消失，而后者对于所有过度富裕的共同体的威胁是显而易见的。[77]必需性和生命的联系如此紧密，以至于在必需性完全被消除的地方，生命本身也岌岌

可危。但必需性的消除决不会自动导致自由的建立，反而模糊了自由和必然的界限(在现代关于自由的讨论中，自由从未被理解为人存在的一种客观状态，而是要么显示为一个无法解决的主观性问题，要么显示为一种未被决定或被决定的意志，要么从必然性中导出自由。所有这些都表明一个事实，就是自由与被必然性所强制之间客观的、看得见摸得着的区别，已经不再被人们察觉得到了)。

私生活第二个鲜明的非剥夺性质是，一个人私有财产的四面墙垒，为他提供了离开公共世界后唯一可靠的藏身之处，让他不仅可以摆脱发生在公共世界内的一切事情，而且可以摆脱其特有的被他人所见和所听的公开性。过一种完全公开的、在他人注视下的生活是浅薄的，因为这样的生活虽然保有可见性，但却失去了从某种更幽暗之所(在十分真实的、非主观的意义上，这个幽暗之所必须隐藏才有深度)上升到光亮处的性质。而私有财产，一个私人所有的藏身之处，是保护这种需要隐藏的黑暗以抵挡公共之光的唯一有效途径。[78]

尽管这一点是很自然的，即私生活的非剥夺性质只有在人们有丧失它的危险时，才清晰地向人们呈现；不过，前现代政体对待私有财产的实践也清楚地表明了，人们过去一直对它们的存在和重要性有所认识。不过人们并不直接地保护私人领域内的活动，而是间接地保护把私有物与世界的其他部分，尤其是与公共世界部分分开的界线。相反，现代政治经济理论的突出特征是，就它把私有财产视为重中之重而言，强调的是财产所有者的私人活动，以及为了积累更多财富，他们需要政府的保护，为此不惜牺牲有形的财产本身。实际上，对于公共领域来说重要的不是私人商业主有更多或更少的竞争精神，而是围绕着公民房屋和花园的围墙。社会对私生活的侵蚀(马克思所谓“社会化的人”)以剥夺的手段得到了最有效的贯彻，但是这还不是唯一的方式。在这里，正如在其他方面一样，社会主义或共产主义的革命手段也可以很好地被一种较为缓慢但同样确定的“消亡”方式替代：即一般而言的，私人领域的消亡；特殊而言的，私有财产的消亡。

从私生活而非政治体的角度看，私人领域和公共领域之间的区别，等于应该隐藏的东西和应该显示的东西之间的区别。只有现代，随着它对社会的反叛，才发现了这个隐藏的领域在亲密关系的条件下是多么丰富多彩；引人注目的是，自有史以来直到我们的时代，人存在的身体部分，所有与生命过程必需性有关的东西(在现代以前包括所有服务于个人生存和种族延续的活动)，都需要隐藏在私生活当中。要藏起来的是“用他们的身体照顾(身体)需求”[79]的劳动者，和用她们的身体保证种族延续的妇女。妇女和奴隶属于同一类型，她们被藏起来不仅因为她们是其他人的财产，而且因为她们的生活是“辛劳的”，服务于身体功能的。[80]在现代一开始，“自由”劳动刚刚丧失了它在家庭私人领域内的藏身之所的时候，劳动者被隐匿起来，从共同体中被隔离出来，他们像犯人一样被关在高墙后面，并一直处于监控之下。[81]现代的工人阶级解放和妇女解放几乎发生在同一时刻的历史事实，确实可以看作一个时代的特征：这个时代不再相信身体功能和物质需要应当隐藏。更能反映出这类现象之本质的征候是，在我们自己的文明中，与“必需品”(在由于有一个身体而“必需”的原初意义上)相联的严格意义上的私生活，只有少量残余了。

10. 人类活动的定位

虽然私人和公共的区分相应于必然与自由的对立，虚空与持久的对立，以及最终的、耻辱与光荣的对立，却决不是说，只有必然的、徒劳的和耻辱的东西在私人领域里才有它们的位置。“私人”和“公共”这两个词的最基本意义表示有些东西需要隐藏，另外一些东西需要公开展示，否则它们都无法存在。如果我们注视这些东西，而不考虑我们到底是在哪种特定的文明中找到它们的，就会发现每种人类活动都在世界中有它恰当的位置；对于积极生活的主要活动——劳动、工作和行动来说更是如此；但是这种现象还有一个公认极端的例子，阐明它的优点在于它在政治理论中扮演了相当重要的角色。

绝对意义上的“善”(goodness)，区别于希腊和古罗马的“有益于”(good for)或“卓越”(excellenct)，是随着基督教的兴起才为我们的文明所知的。自那儿以后，我们知道了善功是各种可能的人类行动中重要的一种。早期基督教和罗马共和国(respublica)之间众所周知的敌对状态，在德尔图良(Tertullian)的口号“没有什么事情比公共事务更与我疏远”(nec ulla magis res aliena quam publica)[82]中得到了最佳概括。这种跟政治的疏远通常被正当地理解为早期基督徒对末世论的期待，但在经验告诉他们，即使罗马帝国的覆灭也不意味着世界末日之后，末世论就失去了直接的影响力。[83]不过基督教的彼世性(otherworldliness)特征还有另一个根源，也许更直接地和拿撒勒耶稣的教导有关，并且无论如何都不依赖于世界终将灭亡的信念，以至于人们更倾向于把它看作下面这个事实的真正原因，就是为什么基督教的末世论期待显然没有实现，它对世界的疏离却能更轻易地长久存在下去。

耶稣以言行教导的唯一活动是善的活动，而善显然有一种藏起来不让人看和听的倾向。基督徒对公共领域的敌视，至少早期基督徒过一种尽可能远离公共生活的倾向，都可以被理解为致力于善功的自明后果，而非所有其他信念和期望的结果。因为很明显，善功一旦为人所知，变成了公开的，就失去了它作为善的特征，失去了它仅仅为着善自身的性质。善一旦公开显示，就不再是善的了，尽管它还可以用于有组织的慈善行为和团结行为。因而：“注意不要把你的施舍给在人前，不要让他们看到。”只有在善不被人察觉，甚至不被行善的人自己察觉的情况下，善才能存在；任何看到他自己行善的人就不再是善的了，充其量只是社会中有用的一员或教堂里尽职守责的一员。因而：“不要让你的左手知道你右手所做的。”

也许正是善的这种奇怪的否定性质——外在显现的缺乏，导致拿撒勒的耶稣在历史上的出现变成了一个如此深的悖论性事件；似乎这正是他思考和教导说，无人可为善的原因：“你为什么称我是良善

的？除了神一位之外，没有人是良善的。”[84]同样的信念表达在《塔木德》*关于三十六义人的故事中，上帝为了这三十六个人拯救了世界，但没有人知道他们是谁，连他们自己也不知道。这使我们想起了苏格拉底的伟大洞见：无人是智慧的，由此才产生了对智慧的爱，即哲学**；耶稣的整个生活故事似乎也证明了，对善的爱是如何从无人可为善的洞见中产生出来的。

爱智慧和爱善，如果它们将自身实现为哲学活动和善功，那么它们在一点上是共同的，就是任何时候只要人僭称有智慧或是善的，它们就终止了，即自行取消了。历史上从不缺乏试图把转瞬即逝的活动化为存在的尝试，但这样的努力无不陷入荒谬境地。古代晚期哲学家声言他们自己是智慧的，但荒谬的是他们宣称在臭名昭著的法勒雷斯铜牛(Phaleric Bull*)上活活受炙烤时，仍然很快乐；同样荒谬的是追求善的基督徒，在有人打他的左脸时把另一侧脸转过来让人打，而且他们试图把这样的行为当作一种真实的生活方式，而不仅仅是比喻。

但是源自爱善的活动和源自爱智慧的活动之间的相似性，到此就为止了。的确它们两者都在一定程度上与公共领域对立，但是善在这方面更加极端，因而与我们这里的讨论更有关系。只有善才须绝对隐藏起来，逃避所有显示，如果它不想被毁灭的话。而哲学家，即使他决心像柏拉图一样离开人类事务的“洞穴”，也不必真正隐藏自己；相反，在理念的天空下他不仅发现了万物的真实本质，而且在“我与我自身”(eme emautō)的对话中(在此柏拉图显然看到了思想的本质[85])发现了自己。独处意味着和自己在一起，因而思考虽然是所有活动中最孤独的，却决不意味着没有同伙，无人相伴。

爱善的人虽从来过不上独处的生活——他总是与他人在一起，为他人着想，但却根本上没有见证，并且首先缺少的是他自身的陪伴。他虽不是独处的，但却倍感孤独；他与他人在一起，却必须向他们隐藏自己，甚至不相信自己能见证他的所作所为。哲学家总是能得到自己思想的陪伴，而善行却无法得到任何人的陪伴；善行必须在完成的

瞬间被忘却，因为哪怕是记忆，也会破坏其作为“善”的特质。而思考由于可以被记住，就能凝结为思想，并像所有由于回忆而存在的事物一样，可转化为有形的对象，比如写下来的纸张和印出来的书，从而变成人造物的一部分。善功，由于它必须即刻被忘却，就从来不能成为世界的一部分；它们来去无痕，完全不属于这个世界。

正是善功内在的非世界性，才让爱善者根本上成为了一个宗教人物，让善像古代的智慧一样具有一种本质上非人的、超凡的品质。然而爱善并不像爱智慧那样，只限于少数人的经验(正如孤独是每个人都经历过的，而独处只是少数人的经验)。因而在此意义上，善和孤独对政治的影响，要比智慧和独处对政治的影响大得多；唯有独处能在哲学家身上成为一种真正的生活方式，而更普遍的孤独体验却如此地与人的复数性条件相抵触，以至于如果它不是想全然毁灭人的存在的话，人就无法忍受很长的时间，并且需要上帝的陪伴，上帝是善功唯一可想象的见证者。宗教经验在活动的意义上是爱的经验，而且像被动地观看向人显露的真理那样罕见，它的彼世性特征本身要在世界中显现；像所有其他活动一样，它不能离开世界，而必须在世界中进行。但是尽管它显现在这个其他活动都显示和依赖的空间内，它的显现却有一种主动的否定性质；逃离世界、对世界的居民隐匿起来，它否定了世界给予人的空间，特别是世界的公共部分(在那里，每个东西以及每个人都被他人注视和倾听)。

从而，善作为一贯的生活方式，在公共领域的范围内不仅是不可能的，而且甚至对公共领域是破坏性的。没有人比马基雅维利更敏锐地意识到行善的这一毁灭性质，因而他在一个著名的段落中敢于教导人们“如何不善”。[86]毋须赘言，他的意思并不是要告诉人们必须学会如何作恶；因为犯罪行为即使出于其他原因，也必须逃开众人的耳目。马基雅维利对于政治行动的标准是荣耀，与古典标准一致，而恶与善都同样与荣耀无缘。从而所有能借以“获得权力而非荣耀”的手段都是恶的。[87]来自隐蔽处的恶不仅厚颜无耻，而且直接破坏公共世

界；来自隐蔽处并假扮一种公共角色的善不仅不再是善，而且会自行腐化堕落，走到哪里，就把它的腐败带到哪里。因此，在马基雅维利看来，教会之所以成为意大利政治的腐败因素，是因为它本身参与了世俗事务，而不是因为主教和高级教士个人的腐败。在他看来，宗教对世俗领域的统治问题不可避免地有两种选择：要么公共领域腐蚀宗教团体从而让自身被腐蚀；要么宗教团体不受腐蚀从而彻底破坏公共领域。因此在马基雅维利的眼里，一个改革了的教会甚至更加危险。他既怀着极大的尊敬又怀着极大的忧虑关注着他那个时代的宗教复兴，“新秩序”通过“防止宗教被高级教士和主教的放肆行为所破坏”，来教导人们去行善，而非“去抵制恶”，结果“邪恶的统治者可以为所欲为地做恶”。[88]

我们选择善功这个公认的极端例子(极端是因为这个活动甚至在私人领域中也没有一席之地)，是为了表明对政治共同体的历史评判，应当与这些活动本身的性质相应。通过这样的评判，就能决定积极生活内的哪些活动应该公之于众，哪些应该隐之于私。提出这个问题，我并不是打算要对积极生活的活动做详细透彻的分析(对这些活动的清晰阐述，却被那种主要从沉思生活立场出发的传统奇怪地忽视了)，而是试图以一定程度的确实性来弄清楚它们的政治涵义。

注释：

* 根据下引的库朗热古《古代城邦》中对古希腊城邦信仰状况的研究，家火或坛火是古人祭祀祖先或家神的地方，家庭祭祀以坛火为象征，每家人要保持坛火永不熄灭。——译者注

* 宙斯·赫启欧斯(Zeus Herkeios)是家族的保护神，他的祭坛居于希腊家庭的中心，家长就是一家的祭司，代表家人献祭。——译者注

* 指雅典提供津贴鼓励公民参与公共活动，包括观剧、参加议事会和公民大会、宗教节日等。——译者注。

* 阿伦特把近代社会看作古代限制在私人领域内的经济活动自近代以来扩张至公共领域的产物，这里的“社会的”(the social)一词在广义上指近代化私为公的态度或倾向，与“政治的”(the political)相对，因此本节标题(“the Rise of the Social”)并不完全等于“the Rise of Society”。与之相应的是本章第六节的标题“社会的和私人的”，意指“社会的”(the social)实乃“私人的”(the private)。——译者注

* 政治体(a body politic)，阿伦特用这个词特指人们为了自我彰显和促进共同利益而结成的政治空间，比如希腊城邦就是一个政治体，而不是通常所谓的政体或政治国家。——译者注

* 犹太教法典。——译者注

** 哲学(philosophy)，原义是“爱智慧”。——译者注

* 指一种非人道的酷刑，源自公元前6世纪中叶西西里岛上阿克拉加斯(Acragas)城的僭主法勒雷斯(Phalaris)，他以残暴著称。据说他把他的敌人绑在一个烧红的铜牛上活活烧死，他们发出的惨叫声像牛的怒号。17世纪英国著名的古典学者理查德·本特利(Richard Bentley)，撰文证明了现存的148封法勒雷斯书信实际是后来古罗马的一个智者伪造的。——译者注

[1] 令人印象深刻的是，荷马笔下诸神的行动都与人有关，他们从高处统治人或介入人间事务。诸神之间的冲突和争斗要么是因为他们参与了人的事务，要么是因为他们偏袒了人们当中对立的各方。由此出现的就是一个人和神一起行动的故事，即使决定是由奥林匹亚山上的众神集会作出的，场景也是人设置的。我认为这样的“合—作”体

现在荷马的“众神”(erg' andrōn te theōn te)(Odyssey i.338)之中：吟游诗人吟唱神和人的业绩，而不仅仅是神的故事或人的故事。类似地，赫西俄德的《神谱》描述的不是神的业绩而是世界的起源(116)，由此告诉人们事物是怎样通过不断的生产和孕育(永恒回归)形成的。歌唱者(缪斯的仆人)唱道，“古人的光荣业绩和赐福的诸神”(97ff.)，但是就我所知没有一处提到诸神的光荣业绩。

[2] 这一引文出自阿奎那著作Taurinian版本(1922)的索引目录。正文中没有出现“politicus”一词，但索引正确地概括了阿奎那的意思，这一点从Summa theologica(i.96.4; ii.2.109.3)中也可看出。

[3] 在利维(Livius)的著作里是Societas regni，在科尔奈利乌斯·奈波斯(Cornelius Nepos)的著作里是societas sceleris。这样的联盟也可用于商业目的，而阿奎那坚持认为，只有在“投资者本人也承担风险”之处，商人之间才有“真正社会”(true societas)，即在那里合伙人才是一个真正的联盟[见W.J. Ashley， An Introduction to English Economic History and Theory(1931)， p.419]。

[4] 我这里和下面用“人—类”(man-kind)表示人类种群，以区别于“人类”(mankind)，后者指人的总和。

[5] Werneri Jager， Paideia(1945)， III， 111.

[6] 虽然根据The Ancient City(Archor ed.; 1956)的导言，福斯特·德·库朗热(Fustel de Coulanges)的主题在于证明“同一种宗教”形成了古代家庭组织和古代城市国家，但他引用的无数例证却证明了以家庭宗教为基础的氏族(gens)王国和城市国家“实际上是完全敌对的两种政府形式……要么城市不能持久，要么它必须在某个时间跟家庭决裂”(p.252)。在我看来，这部伟大著作中的这种矛盾主要是因为库朗热打算把罗马和希腊放在一块处理；他的证据和范畴主要依靠的是罗马的建制和政治倾向，尽管他也承认女灶神崇拜“在希腊很早的时候

就衰微了，但在罗马从未被削弱”(p.146)。不仅家族和城市的分裂在希腊比在罗马深得多，而且只有在希腊，奥林匹亚宗教、荷马式宗教和城市国家的宗教独立和高于古老的家庭和家族宗教。虽然维斯塔(Vesta)，女灶神，在罗马统一和重建之后变成了一个“城市坛火”的保护神和官方的、政治崇拜的一部分，但她的希腊同伴，赫斯提亚(Hestia)却第一次被赫西俄德(Hesiod)提到，赫西俄德是唯一跟荷马有意识对立，赞美坛火和家族生活的希腊诗人；在城邦的官方宗教中，赫斯提亚不得不把她在十二个奥林匹亚诸神集会上的席位让给了狄奥尼索斯(Dionysos)[见Mommsen， R□mische Geschichte(5th ed.)，Book Ⅰ， Ch.12，and Robert Graves， The Greek Myths(1955)，27.k]。

[7] 这句话出现在菲尼克斯(Phoenix)的演说中，Iliad ix.443。它明确地提到对于战争的教育，广场(agroa)，即公共集会，在那里人们能显示自己。按字面翻译是：(你的父亲)责令我来教你所有这一切，做一个言说者和实践者(mythōn te rhētēr' emenai prēktēra te ergōn)。

[8] Antigone(1350—1354)最后几句的字面翻译如下：“然而伟大的言辞，抵消(或补偿)了过分骄傲的重大打击，教给人年老的智慧。”这几句话的内容对现代人来说是如此难以理解，以致几乎找不到一个译者敢于给出不加发挥的意思。荷尔德林的翻译是个例外，“然而心高气傲/被沉重打击/作为报答啊/他们晚年学会了思考”。普卢塔克(Plutarch)记载的一则轶事在较低的程度上显示了行动和言说之间的联系。一个人曾经来到德摩斯梯尼(Demosthenes)跟前，向他诉说他被人打得多严重。“但是你，”德摩斯梯尼说，“并没有遭受你告诉我的事情。”于是这个人大叫：“我没受苦？”德摩斯梯尼说：“现在我听到这个受了伤害的人的声音，听到他的痛苦了。”(Lives， “Demosthenes”)话语和思想的这种古老关系，不是我们所理解的通过语言表达思想的意思。在常用的西塞罗短语智慧和言

辞(ratio et oratio)中，还可以找到这种古老关系的残余。

[9] 关于这一发展的特点是每个政治家都被称作“修辞家”，修辞(公共言说的艺术)不同于辩证法(哲学言说的艺术，这个区别本身来源于柏拉图，Gorgias 448.)，被亚里士多德定义为说服的艺术(见Rhetoric 1354a 12ff.， 1355b26 ff.)。在这个意义上我们才能理解希腊人对于底比斯的衰落的看法，他们把底比斯的衰落归咎于底比斯人为了军事训练而忽视修辞(见Jacob Burkhardt， Griechische Kulturgeschichte， ed. Kroener， III， 190)。

[10] Nicomachean Ethics 1142a25 and 1178a6 ff.

[11] Aquinas， op.cit. ii.2. 50.3.

[12] Dominus(统治)和paterfamilias(家长)两词同义，就如同servus(奴役)和familiaris(家庭)两词同义一样：Dominum patrem familiae appellaverunt; servos ... familiares(家长诉诸统治，正如奴隶诉诸家庭)(Seneca Epistolae 47.12)。古罗马的公民自由在罗马皇帝采用了dominus的称号时，就不存在了，“奥古斯都和蒂贝拉都将这个称号视作一种诅咒和一种羞辱而拒不接受”(H.Wallon， Historie de l'esclavage dans l'antiquité[1847]， III， 21)。

[13] 按照奎诺·米尔达尔[Gunnar Myrdal， The Political Element in the Development of Economic Theory(1953)，p.xl]的看法，“社会经济学或国民经济学(Volkswirtschaft)”，是“从一开始就渗透到经济学中的政治思想得以成型的‘三个主要焦点’之一”。

[14] 这并非否认民族国家及其社会发源于中世纪王国和封建制，在中世纪的封建制中，家族和家庭单位有着古典时代无可比拟的重要性。可是它们的区别也是十分明显的。在封建结构内，家庭和家庭间几乎是相互独立的，因此皇室家庭虽然代表着一个给定的领土范围和作为第一家庭(primus inter pares)统治着封建领主，但并不像一个绝

对统治者那样假装是一家之长。中世纪的“国家”是一种家族的聚合物，其成员并不把自己看作是构成整个国家的一个大家庭内的成员。

[15] 这个区别清楚地显示在亚里士多德Economics的跋的首段，因为它把家庭组织内专制的一人统治(mon-archia)与截然有别的城邦组织形式对立起来。

[16] 在雅典，我们看到索伦的立法是一个转折点。库朗热正确地指出在雅典法律中，父权的丧失使赡养父母成了一种孝的义务(Coulanges， op.cit.， pp.315—316)。不过，父权只有在与城邦利益相冲突时才受到限制，从来不是为了家庭成员个人的缘故而受限制。因而买卖儿童和遗弃婴儿在古代一直存在[见R.H.Barrow，Slavery in the Roman Empire(1928)， p.8：“家长权(patria postestas)的其他权利都成了遗迹，但是遗弃婴儿的权利直到公元374年才被禁止”]。

[17] 对于这个区分而言有趣的是在有些希腊城邦里，法律强制公民们分享他们的收成和共同消费这些东西，而每一个人同时对自己的土地又有绝对无可争议的所有权。库朗热把这项法律看成是“一个单独的矛盾”；其实不矛盾，因为在古人的理解中这两种所有权的类型毫无共同之处。

[18] 见Laws， 842。

[19] 引自Coulanges， op.cit.， p.96;普鲁塔克的话出自Quaestiones Romanae 51。有点奇怪的是，库朗热对希腊和罗马宗教中冥府神的片面强调，其实忽视了这些神不只是死人的神，崇拜不只是一种“死亡崇拜”；早期的世俗宗教视生和死为同一过程的两面，生来自死又复归于生；出生和死亡不过是被冥府诸神掌管着的同一个生物生命的两个不同阶段。

[20] 色诺芬的Memorabilia， ii.8记载的，发生在苏格拉底和游

叙弗伦之间的一场讨论相当有趣：游叙弗伦被迫劳动，他相信自己的身体无法长久地支持这种劳动，到老了就会穷困潦倒。不过，他还是认为劳动胜过乞讨。而当苏格拉底劝他找个“经济状况好又需要一个助手的人”时，游叙弗伦回答说他不能忍受奴役(douleia)。

[21] 引自Hobbes， Leviathan， part Ⅰ， ch.13。

[22] 在Herodotus(iii.80—83)那里讨论到的不同政府形式提供了最著名和最优美的注脚：希腊平等的保卫者欧塔涅斯(Otanes)宣称他“既不想统治也不想被统治”。基于同一种精神，亚里士多德宣称，一个自由人的生活胜过一个暴君，否认暴君有自由是理所当然的(Politics 1352a24)。据库朗热考证，所有希腊和拉丁词中表示某人对他人统治的，如rex， pater， anax， basileus，最初都指的是家庭关系，是奴隶对他们主人的称呼(Coulanges， op.cit.， pp.89ff.，228)。

[23] 这个比例一直在变化，不过在色诺芬对斯巴达的报道中确实被夸大了，据之说在一个四千人的市场集会上，一个外邦人只数出四十个公民(Hellenica， iii.35)。

[24] 见Myrdal， op.cit.：“社会就像一个家长为他的家庭成员提供住所的观念，深深地扎根在经济学术语中……在德语中Vorkswirtschaftslehre(国民经济学)表示……经济活动有一个拥有共同目的和共同价值……集体主体。在英语中，‘财富理论’和‘福利理论’表示了类似的想法”(p.140)。“以社会家务管理为功能的社会经济意味着什么？首先，它暗示或意味着在管理他自己或他家庭的个人与社会之间存在着一种类比关系，亚当·斯密(Adam Smith)和詹姆斯·密尔(James Mill)都详细地阐述了这种类比关系。在J.S.密尔加以批判，以及应用的政治经济学与理论的政治经济学的区分得到了广泛的承认后，这种类比渐渐较少得到强调了。”(p.143)这个类比被废弃不用的事实，也许要归因于社会吞噬家庭单位的发展趋势，最终社会成了家

庭的一个全方位的替代品。

[25] R.H.Barrow， The Romans(1953)， p.194.

[26] E.列维松(E.Levasseur)发现的封建劳动组织的特征，对于整个封建共同体都是有效的："每个人都有自己的安居之所，并掌控自己的生活，贵族掌控庄园，农民从事耕作，而市民则生活在城市之中。"(p.229)[Historie des classes ouvrières et le de l'industrie en France avant 1789(1900)]

[27] 柏拉图在Laws(777)中建议对奴隶的公平对待几乎与正义无关，也不是"出于对奴隶的关心，毋宁是出于对我们自己的尊重"。因此，正义的政治法律和家庭的统治法律可以共存，见Wallon，op.cit.， II， 200："长久以来，法律因而……避免使自身陷入家庭之中，在那里它承认另一种法则的统治地位。"在古代，特别是在罗马，对家庭事务、奴隶处置权、家庭关系等事情上的司法权，本质上是为了限制不如此就不受制约的家长权力；但不可想象在奴隶自身的纯粹"私人"社会中存在着一种正义统治，因为从定义上说，奴隶就处于法律范围之外并受制于其主人的统治。只有主人自身，就他是一个公民而言，才受法律的约束；为了城邦的利益，法律甚至最终要限制他在家庭中的权力。

[28] W.J. Ashley， op.cit.，p.415.

[29] 这种从一个领域或阶层上升到一个更高领域或阶层，是在马基雅维利那里反复出现的主题(特别见Prince， ch.6 about Hiero of Syracuse and ch.7; and Discourses， Book II， Ch.13)。

[30] "到梭伦时代，当奴隶被视为比死亡更糟"[Robert Schlaifer， "Greek Theories of Slavery from Homer to Aristotle"，Harvard Studies in Classical Philology(1936)XLVII]，从那以后，philopsychia(爱生活)和懦弱就成了奴性的代名词。所以，柏拉图认

为他从奴隶宁愿受奴役也不愿死的事实中，证明了奴隶的天生奴性。(Republic， 386A)。在塞涅卡(Seneca)对奴隶们的抱怨的回答中，也可以找到这一看法的晚期回声："自由唾手可得，还有何人为奴？"(Ep.77.14)，或者在他的名言中找到："不具备懂得如何去死的德性的生活，就是奴性生活。"(77.13)要理解古代对于奴隶制的态度，就要记得大部分奴隶都是战败的敌人，只有一小部分奴隶是由于出身。虽然在罗马共和国治下，奴隶基本上是从罗马统治范围以外的地方运来的，但是希腊奴隶通常跟他们的主人属于同一个民族；他们由于不敢自杀而证明了他们天生的奴性，因为勇气是首要的政治德性，他们的行为就表明他们"天生"不值得尊重，不配成为公民。罗马帝国对奴隶的这种态度有所改变，不仅是因为斯多葛主义(Stoicism)的影响，而且是因为绝大部分的奴隶人口都是由于出身而成为奴隶。但是即使在罗马，维吉尔也认为劳动与不名誉的死密切相关(Aeneis vi)。

[31] 自由人靠勇气把他和奴隶区别开来，似乎是克利特诗人希伯里亚斯(Hybrias)的一首诗的主题："我的财富是刀剑和美盾，而那些不敢用刀剑和美盾保卫自己的人，满怀敬畏地匍匐在我脚下，称我为主或伟大国王。"(引自Eduard Meyer， Die Sklaverei im Altetum[1898]， p.22)

[32] Max Weber， "Agraverh□ltnisse im Altertum，" Gesammelte Aufs□tze zur Sozial-und Wirtschaftschichte(1924)， p.147.

[33] 塞涅卡的一个评论很好地表明了这一点，在谈到受过高等教育的奴隶(能背诵全部经典作品)对假定是无知的主人来说有什么用处时，他说："家里人知道什么，主人就知道什么。"(Ep.27.6，引自Barrow， Slavery in the Roman Empire， p.61)

[34] "总是最优秀和超过其他人"(Aier aristeuein kai

hypeirochon emmenai allōn)是荷马的英雄最关心的(Iliad，vi.208)，而荷马是“全希腊的教育者”。

[35] “政治经济学最初作为一门‘科学’的概念要追溯到亚当·斯密”，它不仅不为古代和中世纪所知，而且也不为经典学说所知，首个“最完整的经济理论”“不同于现代经济学之处在于它是一门‘艺术’而非一门‘科学’”(W.J.Ashley， op.cit.， pp.379ff.)。古典经济学假定了人，就他是一个行动的存在而言，完全出于自我利益而行动，并只被占有的欲望所推动。亚当·斯密引入一双“看不见的手来推动一个不是(任何人)意图的目的”，证明即使这种有一致动机的最低限度的行动，对于一门科学的创立来说也仍然包含了太多不可预测的自发因素。马克思对古典经济学的发展进一步用群体或阶级利益取代了个人利益，并把阶级利益简化为两个主要阶级，资本家和工人，以至于在古典经济学家还看到矛盾冲突的地方，他看到的就只有一种利益。马克思主义经济学体系更首尾一贯，因而显然比他前辈的经济学更“科学”的地方，主要在于他建构了“社会化的人”，一种比自由主义的“经济人”更少去行动的存在者。

[36] 自由功利主义而非社会主义，“被迫接受一种站不住脚的关于社会和谐一致的‘共产主义虚构’”，以及“共产主义虚构隐含在所有经济学著作中”，这两点是米尔达尔出色著作的主要论题(Myrdal，op.cit.， pp，54 and 150)。他有力地表明，经济学只有在假定一种利益遍及整个社会时，才能成为一门科学。站在“利益和谐”背后的，总是只存在一种利益的“共产主义虚构”，这种利益可以称为福利或公共福祉。自由主义经济学家因此被一种“共产主义”理念引导，即被“作为社会整体的利益”引导(pp.194—195)。此论证的关键之处是“这等于是说：社会必须被理解为单个主体。而社会恰恰不能如此来理解。否则我们就是企图背离一个基本事实：社会活动是数个个人意图的结果”(p.154)。

[37] 对于马克思理论与现代社会的相关性这一常常被忽视的角

度，Siegfried Landshut作了出色论述，见他的“Die Gegenwart im Lichte der Marxschen Lehre”，Hamburger jahrbuch für Wirtschafts-und Gesellschaftpolitik， vol.I(1956)。

[38] 我在这里和后面用的“劳动分工”一词，仅指一种活动被划分和分割为无数细小操作的现代劳动状况，而不是指在职业专门化条件下的“劳动分工”。只有在社会被设想为一个单个主体，其需要的满足可以通过“一双看不见的手”在它的成员之间进行再分配的假定之下，后者才能被当做“劳动分工”。同样的假定在细节上做适当修改后，也适用于性别劳动分工的奇特观念，有些作家甚至视之为最原始的劳动分工，因为这个观念假定了社会的唯一主体——人类或人类物种，在男人和女人之间分配劳动。在相同的论证用于古代的地方(例如见Xenophon， Oeconomicus vii.22)，强调的方面和意义都是十分不同的。古代所作的主要划分是在屋内、在家里度过的生活，和在外面、在世界中度过的生活之间的区分。只有后者才是真正值得人过的生活，而为劳动分工所必需的假定，即男女平等的观念，在古代当然是完全不存在的(cf.n.81)。古代人似乎只知道一种职业专门化，这种专门化据说是自然属性和天赋预先规定好了的。因此，需要几千工人的采矿工作就根据体力和技术来分配。见J.-P.Vernant， “Travail et nature dans la Grèce ancienne，” Journal de psychologie normale et pathologique， Vol.LII， No.1(January-March， 1955)。

[39] 所有欧洲语言中的劳动一词(拉丁语和英语是labor，希腊语是ponos，法语是travail，德语是Arbeit)，都意味着辛苦操劳，也用于指生育的阵痛。Labor和labare(“在重负下步履蹒跚”)在词源上相同，ponos和Arbeit在词源上都是贫穷(希腊语为penia，德语为Armut)之意，甚至赫西俄德(当代认为他是古代罕见的支持劳动的作家)也把“痛苦的劳动”视为折磨人的首恶(Theogony， 226)。希腊用法见G.Herzog-Hauser: “Ponos，” in Pauly-Wissowa。德语的Arbeit和arm都源于德语的arbma-，意思是孤独、被忽视、被遗弃。见

Kluge/G□tze， Etymologishes W□rterbuch(1951)。在中古德语中，这个词被用来翻译labor， tribulation， persecutio， adversitas，malum[见Klara Vontobel， Das Arbeitsethos des deutschen Protesntantismus(Dissertation， Bern， 1946)]。

[40] 当某人某一日受奴役的时候，宙斯就拿走了他一半的卓越(aretē)(Odyssey， xvii.320ff.)。荷马这句经常被引用的话从犹美奥斯(Eumaios，一个本身是奴隶的人)的口中说出，意味着这句话是一种客观陈述，而不是一种批判或道德评价。奴隶丧失了他的卓越，因为他失去了进入公共领域的资格，而卓越正是在公共领域中显示的。

[41] 这就是为什么不可能“为任何一个曾经生活过的奴隶作性格描述”的原因，“在他们获得自由和声名昭著之前，他们始终都不是人，只是影子般的模糊存在”(Barrow， Slavery in the Roman Empire， p.156)。

[42] 我这里引用里尔克临终前作的一首鲜为人知的论疼痛小诗，这首无题小诗的前几行是：“来吧，你，你最后的，我承认你/肉体中无法治愈的伤痛”，它的结尾如下：“我还是那个，在那里不为人所知地燃烧着的吗？/记忆撕裂不到里面/哦，生活，生活：呆在外面吧。/我在洞穴里。没有人，认识我。”

[43] 关于疼痛的主观性及其与各种形式的享乐主义和感觉主义的关系，参见§§15和43。对于活着而言，死亡首先是消失、不显现(dis-appearance)。不过与疼痛不同的是，死亡的一面似乎也可以展现在生命当中，那就是在年老的时候。歌德曾经指出，年老就是“逐渐从显现中隐退”。这一评论的真理性以及这个实际显现的隐退过程，清楚地体现在伟大艺术家，如伦勃朗，列奥纳多等的老年自画像中。在这些画中，他们目光如炬，似乎照亮和掌握了正在衰退的肉体。

[44] Contra Faustum Manichaerum，v.5.

[45] 这甚至是阿奎那政治哲学的前提(见Aquinas， op.cit. ii.2. 181.4)。

[46] corpus rei publicae这个词在前基督教的拉丁语中广泛使用，不过还带有在一个共和国(res publica)，一个给定的政治领域内定居的人口的含义。相应的希腊词sōma在前基督教的希腊从来没有在政治意义上使用过。这个隐喻似乎第一次出现在保罗那里(例如见Tertullian Apologetitus 39或Ambrosius De officiis ministrorum iii.3.17)，在所有早期基督教作家那里也得到广泛使用。对于一致假定所有人都是quasi unum corpus(精神和肉体的统一体)(Aquinas，op.cit. ii.1.81.)的中世纪政治哲学来说，这个隐喻变得十分重要。不过早期作家还强调所有成员的平等，即对于整体的幸福来说每个人都是同等必要的，但到后来强调的重点转向了首领和成员之间的区别，转向了首领的统治责任和成员的服从责任之间的区别。[关于中世纪，参见Anton-Hermann Chroust， “The Corporate Idea in the Middle Ages，” Review of Politics， Vol.VIII(1947)。]

[47] Aquinas， op.cit. ii.2.179.2.

[48] 见本笃会教规的57条，Levasseur， op.cit.， p.187：如果某个修道士为他的工作感到骄傲，他就必须放弃这个工作。

[49] Barrow(Slavery in the Roman Empire， p.168)在讨论罗马奴隶的成员资格时，有启发性地指出，成员资格除了提供“终生有益的良好伙伴关系和保证得到一个体面的葬礼外……还享有墓志铭的无上光荣；在最后一项上奴隶找到了令人忧伤的慰藉”。

[50] Nicomachean Ethics， 1177b31.

[51] Wealth of Nations， Book I， ch.10(pp. 120 and 95 of Vol.I of Everyman's ed.).

[52] 关于现代孤独作为一种大众现象，见David Riseman， The lonely crowd(1950)。

[53] Plinius Junior，引自W.L.Westermann， “Sklaverei”， in Pauly-Wissowa， Suppl. VI.， p.1045。

[54] 有大量证据表明，罗马和希腊对财富和文化有着不同评价。不过有趣的是注意到这类评价如何始终一贯地与奴隶的地位相应。罗马奴隶在罗马文化中的地位远高于希腊奴隶在希腊文化中的地位；反过来，希腊奴隶在经济生活中的地位远比前者重要(见Westermann，in Pauly-Wissowa， p.984)。

[55] 奥古斯丁(De civitate Dei， xix.19)在对邻人利益(utilitas proximi)的博爱(caritas)责任中看到的是对闲暇(otium)和默祷的一种限制。但是“在积极生活中，我们应当渴求的不是这种生活的荣誉或权力……而是在我们之下的人(salutem subditorum)的福利”。显然，准确地说，这种责任更近似于家长对他家庭成员的责任而非政治责任。基督教对于人应当关心自身事务的教义来源于帖撒罗尼迦前书4:11：“立志做安静人，办自己的事”[prattein ta idia，这里ta idia被理解为与ta Koina(公共的共同事务)的意思相反]。

[56] 库朗热(Coulanges, op.cit.)指出：“familia(家庭)的真正含义是财产；它表示田地、房屋、金钱和奴隶。”(p.107)可是，这里的“财产”并不被视为附属于家庭；相反，“家庭系于坛火，坛火系于土地”(p.62)。关键是：“财产就像坛火和坛火所系的坟墓一样不可移动，只有人是匆匆过客。”(p.74)

[57] 列维松(Levasseur， op.cit.)讲述了中世纪一个共同体的建立和进入它的条件：“生活在城市之中，这还不足以拥有被接纳的权利。必须……拥有一所房屋……”另外，“所有在公共场合大声说出的对于共同体的不敬之辞，都导致了房屋的拆毁和罪犯的流放”(p.240，

including n.3)。

[58] 这一区别在奴隶身上非常明显，他们虽然没有古代所理解的财产(即没有一个自己的位置)，却决非现代意义上的无产者。Peculium(“一个奴隶的私有物”)可能达到相当数量，甚至包括拥有他自己的奴隶。巴洛就谈到“他的阶层中最卑贱者拥有的财产”(Slavery in the Roman Empire， p.122，这部著作是关于peculium之作用的出色记述)。

[59] 库朗热记载了亚里士多德的一个评论：在古代，只要父亲还活着，儿子就不能成为一个公民，父亲死后，只有大儿子能享有政治权利(Coulanges， op.cit.， p.228)。库朗热认为罗马平民(plebs)最初由没有家和坛火的人组成，因而明显不同于罗马人民(populus Romanus)。(pp.229ff.)

[60] “这一宗教整个地都限制在各家的四面墙内。……所有这些神，灶神(Hearth)、户神(Lares)和亡灵神(Manes)都叫做隐藏的神或内部的神。祭祀的所有行为都有必要在私下秘密进行，如西塞罗所说的秘密祭祀(sacrificia occulta)(De arusp.respl.17)”(Coulanges，op.cit.， p.37)。

[61] 似乎爱留西尼(Eleusinian)秘仪提供了这整个领域的一种共同的或准公共的经验(由于这一领域的特殊性质，即使它对所有人来说是共同的，也需要隐藏，隐匿在公共领域之外)：每个人都可参与它，但是谁也不许谈论它。神秘的东西涉及不可说者，而超出语言的经验按定义就是非政治的，甚至反政治的[见Karl Kerenyi， Die Geburt der Helena(1943—1945)， pp.48ff.]。品达(Pindar)的一个残篇证明了它们涉及出生或死亡的秘密：oide men biou teleutan，oiden de diosdoton archan(他知道生命的终结，他知道宙斯所给的开端)(frag.137a)，据说秘仪的发起者知道“生命的终结和宙斯赋予的开端”。

[62]　希腊指法律的词nomos源于nemein，意思是分配、拥有(所分配的东西)和定居。法律和围墙在nomos这个词中的结合，清楚地体现在赫拉克利特的残篇中(“人们应当为法律而战，正如为围墙而战”)。而罗马指法律的词lex则有着完全不同的意思：它表示人与人之间的一种正式关系，而非把人们和他人分开来的围墙。但是界限和“把公域从私域中分开”(agrum publicum a privato)(李维语)的护界神，忒尔弥诺斯(Terminus)，在罗马受到的尊敬程度远甚于希腊相应的守护神(theoi horoi)。

[63] 根据库朗热记载的一个古希腊法律，两栋房屋不允许相互碰触(Coulanges， op.cit， p.63)。

[64] Polis最初意味着环形墙之类的东西，似乎拉丁词urbs也表达了一种圈的概念，与orbis(轨道)一词有着相同的词根。我们在我们的“城镇”一词中发现了同样的含义，这个词最初像德语的Zaun一样都意味着一个环绕的墙垣(见R.B.Onians， The Origins of European Thought[1954]， p.444， n.1)。

[65] 因此立法者不必是一个公民，通常是从外面请来的。他的工作是非政治的；因而，政治生活只能在他完成立法工作之后才开始。

[66] Demosthenes Orationes 57.45:“贫穷迫使自由人做许多奴性十足的下贱事情。”

[67]　这种进入公共领域的条件一直到中世纪早期都存在。英国的“习俗书”仍然在“城镇的自由人(franke homme)和手艺人之间划了一道鲜明的界线。……如果一个手艺人发财了想成为自由人，他们必须先发誓放弃他的手艺，并把他所有的工具都从房子里扔出去”(W.J.Ashley， op.cit.， p.83)。只有到爱德华三世的治下，手艺人已变得如此富有，以至于“不是手艺人不能有公民资格，而是公民资格开始和某个行会的成员资格挂钩”(p.89)。

[68] 与其他作家不同，库朗热强调的是作为一个古代公民需要耗费大量时间精力在公共活动上，而不是着眼于作为古代公民的“闲暇”，因此他正确地认识到，亚里士多德关于不得不为自己的生计而工作的人不能成为一个公民的声明，是一项简单的事实陈述而非一种傲慢的表现(Coulanges， op.cit.， pp.335ff.)。现代发展的特点是财富本身变成了公民资格，而不管财富拥有者从事的是什么职业：只有现在，财富才与特定的政治活动无关，纯粹成了公民的一项特权。

[69] 对我来说这一点似乎解答了一个难题：“在古代世界经济史的研究中，一个著名难题就是古代社会工业发展到一定阶段就停滞不前了……可是从罗马在其他部门，在公共服务和军队上进行大规模组织所表现出来的完备性和能力来看，工业的进步本是可以期待的。”(Barrow， Slavery in the Roman Empire， pp.109—110)期待在私人领域里出现像在“公共服务”里同样的组织能力，可以说是从现代处境出发的一个偏见。马克斯·韦伯在他一个出色评论中(Max Weber， op.cit.)就注意到了这个事实：古代城市“与其说是生产的中心不如说是消费的中心”，古代的奴隶主是“食利者而非资本家(Unternehmer)”(pp.13， 22ff.， and 144)。古代作家对经济问题的漠不关心和这方面材料的缺乏，也附带地支持了韦伯的论证。

[70] 全部的工人阶级史都受制于一个天真的假定，就是总相信存在着这样一个没有任何财产，只靠他们双手劳动维生的阶级。可是我们看到，即使古代的奴隶也不是无财产的，而古代所谓的自由劳动通常证明了包括“自由店主、商人和工匠”(Barrow， Slavery in the Roman Empire， p.126)。因此，M.E.帕克(M.E.Park)，(The plebs Urbana in Cicero's Day[1921])得出结论，说古代没有自由劳动，因为自由人总是某些物品的所有者。W.J.阿什利概括了从中世纪到15世纪的状况：“到这一时期还没有出现大量的工薪劳动者阶层，没有现代意义上的‘工人阶级’。谈到‘工人’，我们指的是一大群人，他们中的个别人也许会上升为雇主，但大多数都没有希望上升到较高的社会地

位。但在15世纪，几年学徒期工作是一个穷人必经的阶段，之后大多数人学徒期满后都可以自己开业，成为一个自主的手艺人。”(W.J.Ashley， op.cit., pp.93—94)

因此，古代的工人阶级既不自由也并非没有财产；如果奴隶被给予(在罗马)或买得(在雅典)他的自由，他也不能成为一个自由劳动者，而立刻变成了一个独立的商人或工匠。[“多数奴隶看来把他们的资产算作自己的自由”来经商或办工厂(Barrow， Slavery in the Roman Empire， p.103)。而在中世纪，成为一个现代意义上的工人只是一个人生活的临时阶段，获得主人身份或成人资格的准备阶段。中世纪的雇佣劳动是个例外，德国的日工(在路德翻译的圣经中是Tagel□hner)或法国的住在固定居住区以外的工人都等于是穷人，英国的“劳苦穷人”(labouring poor)也一样(参见Pierre Brizon， Histoire du travail et des travaileurs(1926)， p.40]。另外，《拿破仑法典》(Code Napoléon)之前没有一个法令处理自由劳动的事实(见W.Endemann， Die Behandlung der Arbeit im Privatrecht[1896]， pp.49， 53)，也清楚无疑地表明了工人阶级的出现是个多么晚近的现象。

[71] 对于“财产就是盗窃”的天才评论，出现在普鲁东去世后发表的Théorie de la propriété， pp.209—210中，在那里他提出财产以其“利己主义的、魔鬼般的本性”可作为“不颠覆国家就能抵抗专制主义的最有效手段”。

[72] 我必须承认在当前社会，我看不出自由主义经济学家(他们现在自称为保守主义者)有什么理由能证明他们的乐观主义——对财富的私人占有足以保卫个人自由，也就是财富和私有财产起着同样的作用。在一个固定职业者社会里，这种自由只有由国家来保卫才是安全的，而且即使现在，它也常常受到来自社会，而非来自国家的威胁，因为社会分配着职业并决定着个人占有的份额。

[73] R.W.K.Hinton，“Was Charles I a Tyrant？” Review of Politics， Vol.XVIII(January， 1956).

[74] “资本”(capital)一词来源于拉丁语的caput；在罗马法中指一笔债务的本金，见W.J.Ashley， op.cit.， pp.429 and 433， n.183。18世纪的作家才开始在现代意义上使用这个词，即“用此方式投资以获利的财富”。

[75] 中世纪的经济理论还没有把金钱当成一个共同的衡量标准或尺度，而是把它当作可消费物之一。

[76] Second Treatise of Civil Government， sec.27.

[77] 古代作家少有的赞美劳动和贫穷的例子，都是被这个威胁所激发的(见G.Herzog-Hauser， op.cit.)。

[78] 希腊和拉丁语指房屋内部的词，megaron和atrium，都有很强的黑暗和黑色的意思(见Mommsen， op.cit.， pp.22 and 236)。

[79] Aristotle Politics 1254b25.

[80] 亚里士多德把妇女的生活叫做ponētikos， On the Generation of Animals 775a33。妇女和奴隶相互隶属并生活在一起，没有哪个妇女，甚至家长的妻子，能和与她有相同地位的人——其他自由妇女住在一起，因为等级不在于出身而在于“职业”或功能，沃伦对此有出色的表述(Wallon， op.cit.， I， 77ff)，他谈到“等级的融合，这个所有民主功能都共享的特征”，“在对家庭生活的日常料理之中，妇女……与她们的奴隶融合在一起。她们形成了某种等级，而劳动就是她们的特权，正如战争之为男人的特权”。

[81] 关于17世纪的工厂条件，见Pierre Brizon， Histoire du travail et des travailleurs(4th ed.; 1926)， p.184。

[82] Tertullian， op.at. 38.

[83] 这种经验的差异部分地解释了奥古斯丁和德尔图良在政治观上的差异，前者有从大处着眼的健全智慧，后者却有从细微处着眼的惊人见识。他们俩都是罗马人，都深受罗马政治生活的影响。

[84] Luke 18：19.同样的思想出现在Matt 6：1—18，在那里耶稣警告人们提防伪善，提防虔诚的公开显现。虔诚不能“显示于人前”，只能显示于“暗中察看”的上帝面前。上帝确实“要报偿”人，但不是以可转换为“公开”显现的标准。德语词sheinheiligkeit(伪善)表达的就是这一宗教现象，即稍一显示就已经是十足地伪善了。

[85] 在柏拉图作品的各个角落，都可以发现这个短语(特别见Gorgias 482)。

[86] Prince， ch.15.

[87] Ibid.， ch.8.

[88] Discourses， Book III， ch.1.

第三章 劳动

在本章中，卡尔·马克思将遭到批判。这个时代有如此多的作家曾经靠着明里暗里地从马克思的思想或洞见中借取伟大财富来糊口，后来又决定成为职业的反马克思主义者。在这过程中有人发现，甚至卡尔·马克思连自己也不能糊口，却忘记他“赡养”了几代作家，这不能不说是这个时代的不幸。对批判马克思的困难，我想重复一下本杰明·贡斯当(Benjamin Constant)在他感到他被迫攻击卢梭时所作的声明：“的确，我要避免和那些伟人的恶意诽谤者为伍。如果我碰巧在某一点上赞同他们，我就不免要怀疑我自己；由于似乎和他们臭味相同，为了让自己安心……我感到我有必要否认并尽可能地让这些伪友远离我。”[1]

11. “我们身体的劳动和我们双手的工作”[2]

我这里要提出的劳动和工作的区分是不常见的。实际上支持它们二者区分的现象证据太过明显，以至于竟常常被忽略了。而历史上无论前现代的政治思想传统，还是现代汗牛充栋的劳动理论，都对此没有提过只言片语，即使有少数零星的论述，其作者也没有从理论上做进一步的研究。不过，与这种历史证据的缺乏相反，其实还有一个非常清晰和顽固的证据保留在语言中，那就是，在古代和现代的每一种欧洲语言中，都包含着两个在词源上无关联的词，而我们却不得不把这两个词理解为同一种活动，并一直把它们保留在表面上同义的用法中。[3]

洛克在工作的双手和劳动的身体之间所作的区分，稍稍让我们回想起古希腊在工匠(cheirotechnēs，相应于德语的Handwerker)和那些像“奴隶和驯畜一样用他们的身体供应生活必需品”[4]的人之间所作的区分，后者在希腊习语中是tō sōmati ergazesthai，即用他们的身体

工作的人[甚至在这里，劳动和工作已经看作同义词，因为用的词不是ponein(劳动)而是ergazesthai(工作)]。不过有一点在语言学上是十分重要的，那就是无论古代还是现代把这两个词当作同义词的做法，都在构成它们相应的名词形式时失效了。我们发现在这一点上古代和现代完全一致；“劳动”这个词，可以作名词用，却从来不能意指完成了的产品、劳动的成果，而始终是一个可归为动名词形式的动词化的名词；反之，“产品”一词却不变地从用于指“工作”的词中派生出来，以至于随着时代的发展，“工作”这个词的动词形式已变得有点过时的时候，依然是如此。[5]

为何这个区分在古代一直被忽略，其意义也始终未被挖掘，原因是显而易见的。对劳动的蔑视，最初源于摆脱生存必需性而追求自由的强烈渴望，和同样强烈的、对所有留不下痕迹——没有纪念碑，没有值得记忆的伟大作品——的活动的不屑一顾。随着城邦生活越来越要求公民付出更多时间，越来越需要他们放弃所有其他活动(skholē)*而完全投身于政治，最终劳动涵盖了一切需要辛苦付出的活动。城市国家充分发展之前的早期政治风俗，仅仅区分了奴隶和一般的工匠(dēmiourgoi)。前者是战败的敌人(dmōes或douloi)，和其他战利品一起被带到战胜者家中，作为他们的家里人(oiketai或familiares)，为他和主人的生活服役；而工匠、一般的手艺人，可以自由地离开私人领域并进入公共领域；[6]但后来甚至改变了对这些手艺人的称呼(索伦还把他们描述为雅典娜和赫淮斯托斯的儿子)，称他们为贱民(banausoi)，意思是其主要兴趣在于技艺而不在于市场的人。自5世纪以后，城邦开始按照活动所投入的精力来划分职业，以致亚里士多德把农夫和雕刻家的职业看成最卑贱的，“对人体最有损害”。他拒绝承认贱民的公民身份，宁愿接受牧羊人和画家为公民，也不愿接受农民和雕刻家为公民。[7]

我们后面将看到，除了这种对劳动的蔑视外，希腊人还有他们自己一套不信任工匠，或者说技艺人心态(mentality)的理由。尽管这种

不信任只存在于特定时期内，但古代所有对人类活动的评价，包括赫西俄德的评价(据说他是赞美劳动的)[8]，都立足于这样一种信念，就是由于我们的身体需求而成为必需的劳动是奴性的。因此，那些虽不包括在劳动范围内，但不是为了它们自身的缘故，而是为了提供生活必需品而从事的职业，也被归入劳动之列，这解释了不同时期和不同地区对劳动分类和评价的多变性特征。认为古代的劳动和工作之所以受轻视是因为它们都是由奴隶从事的看法，属于一种现代历史学家的偏见。古代人从另外的方向上思考，他们感到必须拥有奴隶，乃是因为所有服务于生存需要的职业的奴役本性。[9]奴隶制正是从这类理由上得到了保卫和辩护。劳动意味着被必然性所奴役，而这种奴役内在于人类生活条件中。因为人受到生命必需品的统治，他们就只能通过统治那些由于被迫而服从必然性的人，来赢得他们的自由。奴隶的低贱是一种命运的打击和比死亡更糟的命运，因为它把人扭曲变形成近于驯畜一类。[10]因而，奴隶身份的改变(例如被主人解放或由于普遍政治状况的变化，某些职业被提升到有公共重要性的高度)，都会自动带来奴隶“本性”上的改变。[11]

古代，甚至近古的奴隶制度，并不是一种利用廉价劳动的手段或追求利润最大化的工具，而是一种把劳动排除出人类生活条件的尝试。人与所有其他类型的动物生命共有的东西，都不被看成是属于人的。(顺便说一下，这也是希腊关于奴隶的非人本性的理论受到误解的原因。为这个理论作详细论证的亚里士多德在临终前解放了他的奴隶，但他或许并不像现代人期望的那样“言行一致”。因为他不否认奴隶作为人的能力，只是否认把人这个词用在人类物种成员身上，就后者完全服从于必然性而言。)[12]在劳动动物(animel laborans)这个概念上使用“动物”一词——与这个词在理性动物(animal rationale)的概念上仍有待商榷的用法不同——是完全有理由的，劳动动物的确是居住在地球上的一个动物物种，充其量是最高级的一种罢了。

因此，经典古代对劳动和工作之区分的忽视就不令人感到惊讶

了。私人家庭和公共政治领域的区别，作为奴隶的家里人和作为公民的家长的区别，应该隐藏在私生活中的活动和那些值得被注视、聆听和记忆的活动之间的区别，遮蔽和规定了所有其他区分，结果只剩下了一个划分标准：是把更多的时间精力放在私人领域还是放在公共领域？激励职业的是对私人事务(cura private negotii)还是公共事务(cura reinpublicae)的关切？[13]而伴随着政治理论的出现，哲学家们则把沉思和所有其他活动对立起来，从而抹煞了起码能对这些活动作出区分的那些差别。拜他们所赐，甚至政治活动也被归入必需性之列，自此以后必需性成了阐明积极生活内所有活动的共同标尺。我们也没有理由期望从基督教政治思想中得到什么帮助，因为基督教政治思想接受了哲学家的区分标准并使之精致化，结果，为多数人而设的宗教和仅为少数人而设的哲学，都赋予了这一标准以普遍的有效性，使之对所有人有效。

现代，颠倒了全部传统，也颠倒了行动和沉思的传统秩序以及积极生活内各种活动的传统等级；现代，把劳动赞颂为所有价值的源泉，把劳动动物提升到传统上由理性动物所占据的位置；这样的现代本来不会发展出一种单独的理论，对劳动动物和技艺人，对“我们身体的劳动和我们双手的工作”作出明确区分。可是乍看之下，令人吃惊的是，在现代，我们首先发现了生产性劳动和非生产性劳动的区分，然后稍晚一些出现了技术工作和非技术工作的区分，最后是看起来更基本，因而在重要性上超过了前两者的体力劳动和脑力劳动的区分。实际上在这三种区分当中，只有生产性劳动和非生产性劳动的区分击中了要害，因此该领域的两位伟大理论家——亚当·斯密和卡尔·马克思都把他们的整个理论体系建立在这一区分之上，并非偶然。劳动在现代得到提升的原因恰恰在于它的“生产性”，马克思看似大逆不道的观点——劳动(而非上帝)创造了人，或劳动(而非理性)使人区别于其他动物，只不过是整个现代都一致同意的某种观点最连贯和最激进的表述。[14]

此外，斯密和马克思都把非生产性劳动贬为寄生性的，认为它实质是一种劳动的扭曲形式，不能带来任何丰富世界的东西，似乎不配称为劳动，他们的看法与现代公共舆论不谋而合。斯密对“奴仆”表示轻蔑之情，说他们“像懒惰的客人……留不下任何东西来回报他们的消耗”[15]，马克思对之同样有这样的轻蔑。然而正是这些奴仆，这些家里人(oiketai或familiares)，是为单纯生存而劳动的，人们需要他们与其说为了生产，不如说是为了无产出的消费，这正是现代以前的所有时代把劳动状况等同于奴隶制，而留给人们的印象。但消费他们的劳动所换取的东西不是别的，正是主人的自由，或用现代的语言说，是主人潜在的生产力。

换言之，在生产性劳动和非生产性劳动的区别中包含了工作和劳动的基本区分，尽管是以略带偏见的方式。[16]一切劳动的特点正是留不下任何东西，它辛苦劳动的产物几乎在劳动的同时就被迅即消耗掉了。可是这种辛苦虽徒劳，却出自一种强大的紧迫性，因为它被无与伦比的生命强力本身所驱动。西方人实际显示出来的空前生产力，不仅征服了一般而言的现代，而且特别征服了马克思，让这两者都生出了一种不可抗拒的倾向：就是把所有劳动都视为工作，以更适合于技艺人的方式来谈论劳动动物，并且一直希望再往前跨一步，从而彻底消除劳动和必然性。[17]

毫无疑问，把劳动从黑暗带入公共领域，使它在那里能够被组织和被“分工”[18]的实际历史进程，为此类理论的发展提供了一个强有力的论证。不过，在这方面有一个更意味深长的，已经被古典经济学家意识到并被卡尔·马克思发现和清晰地加以表述的事实，就是劳动本身确实拥有一种它自己的“生产力”，而不论历史状况如何，不论它处在私人领域中还是公共领域中，也不论它的产物是多么空虚短暂。这个生产力不在于任何劳动产品，而在于人的“力量”，人的力量并没有在他生产生活必需品的过程中耗尽，而总是带来一些“剩余”，即带来了超出他自身“再生产”所需的“剩余产品”。不是劳动本身，而是人

类“劳动力”(Arbeitskraft)的剩余，解释了马克思引入的“劳动生产力”这一术语，正如恩格斯正确评价的，这个术语构成了马克思整个体系中最有原创性和最具革命性的部分。[19]与工作的生产力为人造物增添了新东西不同，劳动的生产力只是偶然地造成对象，并且主要与它自身再生产的手段有关；既然它的力量在确保了自身再生产后还没有耗尽，它就能被用于另一个生命过程的再生产，但它除了生产生命本身之外不“生产”任何东西。[20]通过奴隶社会的暴力压迫和马克思时代的资本主义社会的剥削，它就可以被导向到以一部分人的劳动满足所有人生命所需的方式。

从这种纯粹的社会观点看(这也是整个现代的观点，它在马克思的著作中得到了最连贯最伟大的表述)，所有劳动都是“生产性的”，现代早期关于劳动的区分——一方面是留不下任何痕迹的“奴性任务”，另一方面是生产出足够持久的、可用于积累的产品——已经失去了意义。如同我们前面看到的，社会的观点是一种只考虑人类生命过程的解释，在这种解释框架内，所有东西都变成了消费对象。在一种彻底“社会化的人类”(它的唯一目标是维护生命过程，不幸的是这恰恰是指引马克思理论的乌托邦理想[21])那里，劳动和工作的区别完全消失了；所有工作都变成了劳动，因为所有东西都不是在它们的世界性上被理解为客观对象，而是被理解为活劳动力的结果和生命过程的功能。[22]

不论是在古典政治经济学中，还是在马克思的著作中，技术工作和非技术工作的区别以及脑力工作和体力工作的区别都没有什么地位，注意到这一点是很有意思的。与劳动生产力的重要性相比，它们的区别的确是次要的。每种活动都需要一定的技能，清洁烧饭跟著书造屋一样需要技能。区别并不用于指不同活动，而仅仅指每种活动之内的某个阶段或性质。通过现代劳动分工，这些区别获得了一定程度的重要性，因为在现代劳动分工中，原来指派给年轻人和缺乏经验者的任务，固定化为终生职业。但是在现代劳动分工中，每个活动都被

分割得如此之细，以至于每个专门从业者只需要很少的技能，其后果正如马克思所预言的，倾向于完全取消技术性劳动。结果在劳动市场上出售的不是个人技术而是“劳动力”——是每个有生命的人大致以同等数量拥有的东西。另外，既然“非技术工作”从字面上来说就是矛盾的，这个区分就只对劳动活动有效，把技术与非技术用作一个主要参照框架的企图，就暗示出劳动和工作的区别已经从有利于劳动的立场出发被抛弃了。

另一个更为广泛使用的范畴——体力与脑力工作的情形却是相当不同的。这里，把体力劳动者和脑力劳动者联系起来的根本纽带还是劳动过程，只不过一方用脑，另一方用身体的其他部分劳作。思考，这个据说是用脑的活动，甚至比劳动的“生产力”更低，虽然它在某些方面跟劳动一样，都是一个基本上生命不息就运动不止的活动；如果说劳动留不下任何持久的印迹，思考也留不下什么有形的东西。思考决不能靠它自身物质化为对象。任何时候脑力工作者想要表达他的思想，就必须像其他工人一样，借助手或其他体力技能。换言之，思考和工作是两种从来不同步的活动，思想家想让“世界”知道他的思想“内容”，就必须首先停止思考和回忆起他的思想，在这里，像在其他情形下一样，回忆为无形和转瞬即逝的东西化作永久的物质对象作了准备；它是工作过程的开始阶段，就像工匠考虑一个引导他作品的模型一样，也是工作过程的最非物质化阶段。既然工作本身总是需要某些材料和通过制作过程(即技艺人的活动)，才把材料转化为一个世界之物，那么脑力工作特有的工作性质并不比其他工作更少依赖于“我们双手的劳作”。

人们常常貌似有理地把现代的脑力和体力工作的区别联系到古代的“自由”技艺和“奴性”技艺的区别，用后者来证明前者的合理。可是，自由技艺不同于奴性技艺的标志根本不是“智力的较高程度”，也不是“自由艺术家”用脑工作和“卑贱技工”用手工作。古代的区分标准首先是政治的。与政治家的德性，即明智(prudentia)有关的职业，以

及有公共效用(ad hominum utilitatem)[23]的专门职业，如建筑、医药和农业[24]都属于自由职业。而所有技工，不管是抄写员还是木匠都是“卑贱的”，不适合成为完整意义上的公民。最卑贱的是那些我们认为对生活最有用的人，例如“鱼贩、屠夫、厨师、禽贩和渔民”。[25]但是甚至这些也还不是纯粹必要的劳动，还有第三类的卑贱职业，在其中，劳动者出卖的是痛苦和辛劳本身(有别于opus的operae，即与工作有别的纯粹活动)，“奴役的抵押品就是报酬”。[26]

尽管体力工作和脑力工作之区别的起源可以追溯到中世纪，[27]但作为现代的产物，它却有两个截然不同的来源，而且这两个来源都同样是现代普遍气氛的表征。首先，由于在现代条件下每个职业都必须证明它自己对社会整体的“有用性”，同时由于社会对劳动的赞美，脑力职业的有用性就变得更加可疑，从而自然地，知识分子渴望成为工人大众中的一员。同时与这一发展看似矛盾的是，这个社会对某些“智力”活动的需要和看重又是史无前例的(在我们的历史上，只有罗马帝国衰落后的几个世纪可与之相比)。在此，我们不要忘记在整个古代史上，抄写员的“智力”服务(无论服务于公共领域还是私人领域的需要)都是由奴隶来担任的，并被看成是奴隶性质的工作。只有随着罗马帝国庞大的官僚系统的出现以及与之相伴的皇帝的社会和政治地位的上升，才造成了对“智力”服务的重新评价。[28]所有工人，从最卑贱的工匠到最高尚的艺术家，都致力于为人造物品多增添一个尽可能持久的东西。就知识分子确实不像这样的“工人”而言，他更像亚当·斯密所谓的“奴仆”，虽说他的功能不是保持生命过程的完整和再生产，而是维护各种庞大官僚机器的运转，但官僚机器的运转过程就如同生物的生命过程本身一样，迅速而无情地消耗着他们的服务，吞噬着他们的产物。[29]

12. 世界的物性

古代理论对劳动的轻蔑和近代理论对劳动的崇尚，都从劳动者的

主观态度或活动出发，从而要么不信任他们的艰苦付出，要么赞美他们的生产力。这种主观取向在轻松劳动和艰苦劳动的区别上表现得尤为明显，但是我们至少在马克思(作为现代最伟大的劳动理论家，他为这类讨论提供了一种衡量标准)那里看到，劳动生产力是以生命过程满足自身再生产的需要来衡量的，它存在于人类劳动力固有的潜在剩余当中，而不在于它生产的产品的性质或特征。同样，希腊人认为画家的地位高于雕刻家，并不表示他们对绘画更为重视。[30]看来，如果产物的世界性——它的处所、功能和留驻世界的时间长短——不被考虑的话，被我们的理论家顽固地忽略，但被我们的语言忠实地保留了下来的劳动和工作的区别，就变成了单纯程度上的区别。可是面包和桌子的区别的确远远大于面包师和木匠的区别，前者在世上的“保质期”不超过一天，后者却可以轻易地保存上几代人的时间。

从而，我们一开始就注意到的语言和理论的奇特不一致，就变成了以世界为取向的(world-oriented)、我们所谓的“客观”语言，和以人为取向的(man-oriented)、我们在理解中尝试使用的主观理论之间的不一致。正是语言和潜伏在语言下面的基本人类经验而非理论，告诉我们，世界(积极生活在其中)之物有一种完全不同的性质，是完全不同类型的活动创造出来的。工作的产物(而非劳动的产物)被视为世界的一部分，保证了世界的持久和稳固，否则世界就不能持存。在这个由持久物组成的世界里，我们才能找到为生命的延续提供手段的消费品。消费品虽为我们的身体所需并为身体的劳动所产出，但没有自身的稳固性。在一个本身不是为了消费而是为了使用的物的环境中，这些用于不断消费的东西不停地出现和消失，而对于使用物，我们则习用而不察。但正是后者使世界为我们所熟悉和亲近，产生了人事往来、人际交流的风俗习惯，消费品之于人的生命如同使用物之于人的世界。从使用物那里，消费品才获得了它们的物性(thing-character)。反之，不允许“劳动”形成一个牢固的、非动词化的名词的语言，强烈地暗示了如果没有“我们双手的工作”，我们很可能不知道何为物。

在消费品和使用物之外，还存在着言和行的“产物”，它们一起构成了人际关系和事务的架构。但是如果它们全凭自己，就不仅缺乏其他事物的可见形状，而且甚至比我们制造出来用于消费的事物更不耐久和更易消逝。它们的实在完全依赖于人的复数性，依赖于他人的持续在场，他们的所见所闻证实了它们的存在。不过，行动和言说仍然是人类生活的外在呈现，但人类还了解一种活动，这种活动尽管在许多方面联系到外部世界，但它既不需要在世界中显示，也不需要为了成为实在而被他人看到或听到、使用或消费，这就是思想。

实际上，从世界性的角度看，行动、言说和思想之间的共同点要远远大于它们的任何一个与工作或劳动之间的共同点。它们自身都不事“生产”，不造成任何东西，和生命本身一样空虚。为了成为世界之物，即成为业绩、事实、事件、思想或观念形态，它们必须首先被观看、倾听和记忆，然后被物化为诗句、写下来的纸张或印好的书籍，表现为绘画或雕塑，成为各种各样的档案、文件和纪念碑。人类事务的整个事实世界要获得它的真实性和持续存在，首先要依靠他人的在场，他们的看、听和记忆，其次依靠无形之物向有形之物的转化。正如希腊人所相信的，记忆乃一切艺术之母，没有记忆和使记忆化为现实所需的物化(reification)，行动、言说和思想的活生生运动就会在过程一结束就消失，丧失它们的真实性，仿佛从来没有存在过。物质化是它们为了在这个世界上留存而不得不付出的代价，在其中，“死的文字”代替了瞬间存在的“活的精神”和从“活的精神”中涌出的东西。它们必须付出这个代价，因为它们自身完全不具有世界性，从而需要一种完全不同性质的活动的帮助；也就是说，要取得实在性和物质化形态，它们就要依赖在人类技艺中与建造其他事物相同的一种技艺。

人类世界的实在性和可依赖性，首先在于这样一个事实：我们被物所环绕，这些物要比产生它们的活动更长久，也潜在地比创造它们的人的生命更长久。人类生活，就它是建造世界的活动而言，致力于持续的物化过程；而作为人造物的产品，其世界性程度取决于在世界

本身内存在得更长或更短。

13. 劳动和生命

有形之物当中最不持久的东西是那些为生命过程所需的东西。这些东西几乎在生产的同时就被消费掉了，用洛克的话说，所有这些“真正用于人的生命”，用于“维生之必需”的“好东西”，“一般都是很短命的，如果它们不被使用，也会自行腐烂和消亡”。[31]在世界上作短暂停留之后，它们就要么被人的动物生命过程所吸收，要么以自行腐烂的方式，回归于产生它们的自然过程；由于获得了一个人为的形状，它们在这个人造物的世界上取得了一个短暂的位置，但又比世界的任何其他部分更快地消失了。就世界性而言，它们是所有事物当中最不具有世界性同时又最接近自然的东西。虽然它们是人造的，但它们来来去去、产出复而消费的过程，与自然界不变的周期循环过程最为一致。循环是生命有机体的运动方式，人体也不例外，只要它能经受住这个弥漫其存在并让它活着的过程。生命是个无所不在地消耗着耐用品，磨损它，把它用光耗尽的过程，直到最终死亡(所有微小、单一、往复的生命过程的结局)后，返回到自然界无所不包的巨大循环当中。在那里，没有开始也没有结束，所有自然物都一成不变地，无休止地重复运转。

自然以及她迫使所有生命物都卷入的循环运动，既不知我们所理解的生，也不知我们所理解的死。因为人的生死不仅仅是一个自然事件，而且与人进入的这个世界有关——单个的人，一个独一无二、无法替代、无法重复的个体，出现在这个世界上，又离开了这个世界。生与死首先假定了存在着这样一个世界，这个世界不是经常处在变动当中的，其持存性和相对稳固性使人的出现和消失成为可能；世界是每个人到来之前就在那里，在他离开之后还继续存在的地方。没有这样一个人出生时进入和死后离开的世界，就只有一成不变的永恒轮回，人类跟其他动物物种一样的不死不灭。一种生命哲学如果没有像

尼采那样，达到对作为万物最高原则的“永恒回归”(ewige wiederkehr)的肯定，就不知道它在说什么。

不过，“生命”这个词一旦和世界联系，并用以指从生到死的时间间隔的话，它就有了一种完全不同的含义。就人受生物生命的驱动而言，它与其他生物同样永远遵循着自然的循环运动；但由于人的生命又被一个开端和终结所限制，即被两个终极事件——在世界上的出现和从世界上的消失——所限制，从而它又遵循着一种严格的线形运动。人特有的生活的主要特征是，不仅它的出现和消失、生和死构成了世界性事件，而且他一生当中也充满了各种事件，这些事件最终可以讲述为故事或写成自传。正是这种生活(bios)，而非纯粹的生命(zōē)，让亚里士多德说它“似乎是某种实践(praxis)”[32]。因为如前所述，言和行与希腊人理解的政治紧密相关，而这两种活动的确总是可以讲成一个连贯的故事，无论单个的事件及原因是多么的偶然或意外。

只有在人的世界中，自然循环运动才表现出自身的盛衰，如同人的生死一样(准确地说，不再是自然现象，在整个自然大家庭永恒卷入的无休无止、不知疲倦的循环中，没有它们的位置)。自然过程只有进入了人为世界，才表现出了盛衰的特征；只有我们让自然产物，这棵树或那只狗，从它们的“自然”环境中脱离出去，作为个别事物置于我们的世界，它们才开始生长或衰亡。尽管自然通过我们身体机能的循环运动在人类存在上显示她自身，她却要不断地以让人衰老或死亡的威胁，让人为世界感受到她的存在。人身上发生的生命过程和世界上发生的盛衰过程两者的共同特征是，它们都是自然循环运动的一部分，因而都是无穷无尽的重复；所有出自必然性并与之打交道的人类活动都必定陷入周而复始的自然循环，准确地说，它们自身既没有开始也没有结束；与工作不同(工作在对象完成、准备为共同的事物世界增添新东西时，就结束了)，劳动总是在同一个循环上轮回，这个循环是生命有机体的生物过程规定好了的，它的“辛苦愁烦”(toil

and trouble)*一直要到这个有机体死亡时才结束。[33]

当马克思把劳动定义为“人与自然的新陈代谢”，在此过程中“自然物质以改变了的形态适应于人的需要”，以至于“劳动使自身与它的主体合而为一”时，他清楚地表示他是“从生理学的角度来说的”，劳动和消费不过是周而复始的生物生命循环的两个阶段。[34]这个循环需要通过消费来维持，而提供消费手段的活动是劳动。[35]无论劳动生产什么，都几乎立刻被用来满足人的生命过程，而这种使生命过程再生的消费，生产的——或者毋宁说再生产的——则是进一步维持生命所需的新“劳动力”。[36]从生命过程的紧迫需要，如洛克所说的“维生之必需”来看，劳动和消费的联系如此紧密，以至于它们就是同一种运动，一个差不多一结束就必须全部重新开始的运动。“维生之必需”统治着劳动和消费，而劳动，当它“合并”、“结合”了自然提供的东西，并与之融为一体时[37]，它就会随着身体消耗营养而密切地配合身体的运作。两者都是攫取和毁灭物质的吞噬过程，劳动对其对象的“加工”，只是为其最终的消灭作准备。

当然，只有从世界的角度以及劳动与工作相区分的角度，才能认清劳动破坏性、吞噬性的一面。因为工作并不把物质材料结合在自身内，而是把它改造成继续加工的对象和可用的终端产品。反之，从自然的角度看，劳动不是破坏性的，工作才是破坏性的，因为工作从自然怀抱中拿走了物质材料，却不以身体的自然新陈代谢将质料返还给自然。

同样与自然运动周而复始的循环有关，但不像“人的生活条件”那样紧迫地强加于人的，[38]是劳动的第二个任务——它永无休止地抵御自然盛衰过程的任务。自然一直以这样的过程来侵蚀人造物品，威胁世界的持存性和它对人类的合用性。维护世界免于自然过程的侵蚀是一种辛苦的日常杂务，需要日复一日地重复劳动。这种劳动是一种抗争，不同于劳动服从身体需要的指令时那种本质上平静的满足；虽然也许它比人与自然的直接新陈代谢更少“生产性”，却更密切地关联

着世界，它抵御自然来保护世界。在古老的传说和神话故事中，常常包含着英雄与不可抵挡的外力作斗争的崇高事迹，例如赫拉克勒斯(Hercules)清扫奥吉阿斯的牛圈(the Augean stables)是他的十二大英雄“劳作”之一。在中世纪对劳动(travail， arebeit)一词的使用中，就显示出劳动可以与英雄业绩有同样的含义——需要巨大的力量、勇气以及表现出反抗精神。不过，人每天劳作来保持世界干净和抵御它的衰败的斗争，与英雄业绩几无相似之处；日复一日、年复一年地清理废物、修护更新，这份劳动所需的不是勇气，这番辛苦令人难过的也不是危险，而是无情的重复。赫拉克勒斯的“劳作”与所有伟大业绩的共同之处在于它们都是独一无二的；但不幸的是，只有在神话中才有这样的好事：奥吉阿斯的牛圈只要打扫一次就能永远保持干净，任务就完成了。

14. 劳动与繁殖

劳动突然从最低级、最卑贱的地位上升到最高级、在所有人类活动中最受尊敬的地位，这种变化始于洛克发现劳动是一切财产之源，接着亚当·斯密断言劳动是一切财富的源泉，最后在马克思的“劳动体系”[39]中达到顶点，在那里劳动变成了全部生产力的源泉和人性的真正体现。不过在这三人之中，只有马克思对劳动本身感兴趣；洛克关心的是作为社会根基的私有财产制度，斯密想要解释和寻求的是财富无限积累的不受阻碍的过程。但是在这三个人当中，只有马克思以极大的勇气，坚持不懈地认为，劳动是人类创造世界的最高能力。可是既然劳动实际上是人的活动中自然性最多和世界性最少的一种，则他们中的每个人(不只是马克思)都会发现自己处在某种真正的矛盾冲突当中。这些矛盾最明显的解决办法，或者说这些伟大作家都没有意识到这些矛盾产生的最明显原因，根本上在于他们都把劳动和工作画上了等号，为劳动赋予了某些只有工作才具有的功能。这个等式必定导致明显的荒谬，凡勃伦(Veblen)下面的话最清楚无误地显示了这种荒谬：“生产性劳动的永久证据是它的物质产品——通常是些消费

品。”[40]开头他说“永久证据”，因为他需要它来肯定劳动的生产性，但这个开头马上被他结尾所用的“消费”给否定掉了，其实是现象本身的事实证据迫使他不得不这么说。

因此，洛克为了把劳动从它只能生产“不耐久的东西”的明显耻辱中拯救出来，不得不引入货币——一个“人们可以保持而不损坏的耐久的东西”——作为解围之神(deus ex machina)。没有货币，服从于生命过程的劳动者身体就永远不会成为任何像财产那样持久稳固的东西的源泉，因为没有什么“耐久的东西”能够在经历劳动过程之后幸存。即使把人定义为劳动动物的马克思，也不得不承认，准确地说，劳动的生产性始于对象化(Vergegenst□ndlichung)，始于“一个客观的对象世界”(Erzeugung einer gegenst□ndlichen Welt)的建立。[41]但是劳动的艰辛也决不会把劳动动物从它的周而复始的循环中拯救出来，从而劳动动物始终处在“永恒的自然必然性”[42]之下。当马克思坚持认为劳动“过程终结于它的产品”[43]时，他忘记了他自己把这个过程定义为“人与自然的新陈代谢”，从而任何产品都会立刻被身体的生命过程所“吞并”、消耗和消灭。

既然洛克和斯密并不关心劳动本身，他们就能够承认某些实质上属于劳动和工作的区分，只要对于这些区分的解释不是令劳动的真实属性变得无关紧要的话。于是，斯密称所有与消费有关的活动为“非生产性劳动”，似乎“生产性”是劳动的真正本性，非生产性只是它的一个偶然的、可忽略的特征。在他以轻蔑的口吻描述“奴性的任务和服役通常如何在完成的瞬间就消失殆尽，留不下任何痕迹或有价值的东西”[44]时，比起近代对劳动的赞美，他更接近于前现代在这个问题上的看法。斯密和洛克都十分清楚，没有哪一类劳动能“为任何东西赋予价值上的差异”[45]，有一种活动不能“给它所加工的物质材料增添任何价值”[46]。确切地说，劳动也在自然中加入了一些人自己的东西，但是自然提供的“好东西”与人所增加的东西的比例，恰恰在劳动的产物与工作产物之间成反比。用于消费的“好东西”决不会完全丧失

它们的自然性，制成桌子的树就不再是树了，但做成面包的小麦还是小麦。因此，洛克尽管对他自己在“我们身体的劳动和我们双手的工作”之间所作的区分并不在意，也不得不承认“不耐久的东西”不同于那些“持续”得足够久、以至于“人们可以保持而不损坏的东西”[47]。对于斯密和洛克来说困难是相同的：他们的“产品”不得不在这个有形之物的世界上停留得足够久，以便成为“有价值的”东西，至于价值是被洛克定义为能够保持和变成财产的东西，还是被斯密定义为长久得足以与其他物品交换的东西，都并非是实质性的。

但这些矛盾与像一根红线一样贯穿了马克思整个思想体系(无论是《资本论》第三卷还是青年马克思的著作)的根本矛盾相比，就的确不算什么了。马克思对待劳动的态度(从而也是对待他思想的核心的态度)，自始至终都是混乱的。[48]劳动既是“自然所强加的永恒必然性”，又是最人性的和最富生产性的人类活动。可是按照马克思的观点，革命的任务却不是解放劳动者阶级，而是把人从劳动中解放出来；只有取消劳动，“自由王国”才能代替“必然王国”。因为“只有在被需求和外在效用所决定的劳动状态终结之处，自由王国才开始”，在那里，“直接肉体需要的统治”就终止了。[49]如此根本和显著的矛盾很少出现在一个二流作家身上，而在伟大作家那里，却通向了他们思想的核心。就马克思而言，毋庸置疑的是，他诚实正直地描述了现象对他的视角呈现出来的东西。所有马克思研究者都注意到的、在他的作品中存在的重要不一致，既不能归咎于“从历史学家角度出发的科学观与从预言家角度出发的道德观”之间的差异，[50]也不能解释为一场辩证运动——需要否定的、恶的东西以生成积极的、善的东西。事实是在他作品的所有阶段，他都把人定义为劳动动物，然后又从中导出一个社会，在那个社会里这种最伟大最人性的力量不再是必需的了。留给我们的只是一个令人沮丧的选择：是要生产性的奴役，还是要非生产性的自由。

这样就产生了一个问题：为什么洛克和他所有的后继者尽管有深

刻的洞察力，却都紧紧地抓住劳动不放，把劳动看作财产、财富和全部价值的源泉，最终乃是人性的源泉？或者换一种说法，在劳动活动中究竟内含着何种经验，证明了它对现代社会是如此的重要呢？

从历史上说，自17世纪以来的政治理论家都面临着一个他们前所未闻的财富不断增长、财产和占有不断扩大的过程。在试图解释这种稳定的增长时，他们的注意力自然而然地集中到这一进步过程本身的现象上。出于我们后面要讨论的原因，[51]过程概念成了新时代以及由这个新时代所推动的历史和自然科学的关键术语。从一开始，这个过程由于它显示出来的无穷尽，就被理解为一个自然过程，尤其是被赋予了生命过程本身的形象。现代最粗俗的迷信——“钱生钱”，以及现代最尖锐的政治洞见——权力生权力，都建立在生命的自然繁殖这一根本隐喻之上。在所有活动中，只有劳动(而非行动或工作)是无穷无尽的，自动地跟随生命本身前进，不受意志的决定或人有意识的目标的影响。

马克思的整个理论都建立在他把劳动和生育理解为同一生命繁殖过程的两种方式的基础上，也许没有什么比这一点更清楚地显示了他思想的水准和他对现象实在的忠实描述。劳动对他而言是“一个人自身生命的再生产”，保证了个人的存活，而生育是“另一个生命的生产”，保证了种族的延续。[52]从年代顺序上来说，这个洞见始终是马克思思想从未被忘却的源头，后来，他又详细阐述了这一洞见，以一个活生生有机体的劳动力取代了“抽象劳动”，把劳动力剩余理解为生产出满足劳动者本人再生产的手段后，仍然多出的那部分劳动力。马克思由此道出的深刻体验，是他的前辈——否则他又会把他几乎所有重要的灵感都归功于他们——和后继者都未达到过的。他让他的理论，一种现代性理论，契合了最古老最顽强的关于劳动本性的洞见，因为按照希伯来以及古代的传统，劳动内在地就和生命以及生育有关。同样，只有在马克思的著作中，劳动新近被发现的生产力才得到了鲜明体现，因为他的著作就建立在把生产力与繁殖力相等同的基础

上，以至于人类“生产力”的发展将把人类带入一个拥有极大丰富“好东西”的社会的著名论断，其实不过是遵从了一种原始诫命，服从了原始必然性，“汝当生养众多，繁茂昌盛”，在他的著作中仿佛是自然本身在向我们说话。

人与自然进行新陈代谢的繁殖力，来自劳动力的自然富余，仍带有我们在自然大家庭中处处可见的丰裕。所谓劳动的“幸福或喜悦”，是人体验到的纯粹活着的乐趣，也是我们与所有其他生物共有的乐趣，并且是人唯一能在自然规定好的循环中，心满意足地转动的方式。苦干和休息，劳动和消费，日出而作、日落而息与日夜交替、生死轮回有着同样的快乐和同样无目的的规律性。辛苦愁烦的回报在于自然的繁殖力，在于这个“辛苦愁烦”的人怀着平静的满足，相信他做了他该做的，相信他会通过他孩子和孩子的孩子的未来成为自然的一部分。与古典时代对生命的看法不同，《旧约》认为生命是神圣的，因而无论死亡或劳动都不是恶(《旧约》至少不是一种反生命的论述)[53]。《旧约》的族长故事反映了他们的生活是如何不关心死亡，他们如何既不需要个人尘世的不朽的保证，也不需要灵魂不朽的保证，以及死亡如何以熟悉的夜晚形象降临在他们身上，让他们安静而永远地休憩“在往昔美好的岁月和年华老去当中”。

内在于劳动的快乐，基本上来说是活着的喜悦，这种喜悦不可能在工作中找到，也不应该把它误解为实现任务和获得成就后，短暂的如释重负之感和欢乐。劳动的幸福是辛劳和满足相继的过程，就像生产和消费作为维生手段紧密相继一样，以至于幸福只是这个过程本身的伴随物，正如肌体健康运转伴随着愉快一样。尘世生命的赐福已经被我们概念化和通俗化为“最大多数人的幸福”，并把这种劳动人的基本现实表达为一种“理想”。追求这种幸福的权利如同追求生命的权利一样不可否认，甚至与之同等。但是幸福与幸运并无共同之处。幸运是少见的、不持久的，人也无法去追求，而要依靠运气和机遇；尽管大多数“追求幸福”的人也追求好运(good fortune)，但好运降临到他们

头上时他们却并不快乐，因为他们还想长久地保持和享有这份幸运，仿佛幸运也是用之不竭的“好东西”一样。在这个规定好的循环——痛苦地消耗和愉快地再生——之外，没有持久的幸福可言；任何打破这一循环使之失去平衡的东西——无论是贫穷和悲惨(在其中，筋疲力尽换来的是痛苦不堪而非新生)，还是过分富裕的无所事事(在其中，无聊代替了筋疲力尽)，或是生活必需品的消耗和消化，无情地压榨人软弱的躯体，让人贫困至死，都会破坏从纯粹活着中得到的根本快乐。

生命的力量是繁殖。生命有机体在它用于再生产之后还不会被耗尽，它的“剩余”就在于它潜在的增殖能力。马克思以他一贯的自然主义发现了“劳动力”这个特定属人的生命力量的形式，它能像自然本身一样创造“剩余”。既然马克思全部的兴趣都在这个过程本身，这个“社会生产力”的过程(在社会生命中，生产和消费总是保持平衡，就像在每种动物物种的生命中一样)，那么，世界之物(其持存性能在经历生命的吞噬过程之后而依然保持)独立存在的问题，就根本不会打扰他了。的确，从物种生命的角度看，所有的活动都能在劳动中找到共同的衡量尺度，剩下来的唯一区分标志就是用来喂饱生命过程的物品的丰富或匮乏。当每个东西都变成消费对象时，即使劳动剩余也不能改变产品自身的本性，即“不耐久”性的事实，产品本身也就失去意义了。马克思的著作就显示出他对他的前辈还费心区分生产性劳动与非生产性劳动、熟练劳动与非熟练劳动的轻蔑。

马克思的前辈之所以摆脱不了这些区分，这些本质上等同于工作和劳动的根本区分的原因，不是因为他们不够“科学”，而是因为他们的论述还建立在私有财产的假定之上，或至少建立在国民财富的个人占有的假定之上。因为对于财产权的确立来说，仅仅物质丰裕是不够的；劳动的产物不会由于过剩就变得更耐久，也不能靠“堆积起来”或贮藏起来就能成为一个人财产的一部分；相反，如果它们不能在“损坏之前”被消耗掉，就只能在占有的过程中消失或“无用地腐烂”。

15. 财产的私人性和财富

一种最终要消灭一切财产的理论，在理论上却以私有财产的确立为出发点，乍看之下，必定令人感到奇怪。可是如果我们还记得现代关于财产的尖锐争论的话(那时财产权被明确宣称是为了反对公共领域和国家的)，这种奇怪的感觉就会有所削弱。由于在社会主义和共产主义出现之前，没有哪个政治理论真正想要建立一种完全无财产的社会，在20世纪之前也没有哪个政府认真表现出剥夺公民财产的倾向，所以，新理论的内容不可能是由保护私有财产以防止政府可能之侵犯的要求推动的。问题在于，不像现在所有的财产理论都明显是防卫性的，那时的经济学家根本没有站在防卫性的立场上，相反他们与整个政府部门公开作对，认为政府在最好的情况下是一种“必要的恶”和“对人性的反映”，[54]在最糟的情况下是社会生活的寄生虫，没有它社会反而更健康。[55]而现代如此强烈保卫的根本不是财产本身，而是毫无顾忌地对更多财产或占有的追求；为了对抗所有象征着“死气沉沉”的公共世界的僵化组织，它以生命的名义，以社会生命的名义开战。

无疑，既然生命的自然过程居于身体内，就没有相比劳动更直接地受生命制约的活动了。洛克既不满意对劳动的传统解释，也不满意对财产起源的传统解释。根据前者，劳动是贫困的自然和不可避免的后果，却从不是消除贫困的手段；根据后者，财产起源于获得、征服或原初的对公共世界的分割。[56]事实上，洛克真正关心的是占有，他必须找到一种占有世界的活动，同时这种活动的私人性又是无可争议的。

当然，没有什么比生命过程的身体机能(包括它的繁殖力)更私人化的了，值得注意的是，即使在“社会化的人类”尊重和实施严格隐私权的少数情形下，它真正关注的也是生命过程本身所强加的这类活动。在这些活动当中，劳动，由于它是一种活动，而不仅仅是一种机

能，因而是最不私人的，也可以说是唯一让我们感到不需要隐藏起来的活动；不过它还是跟生命过程很接近，因此足以令人信服地论证占有的私人性，但这个论证不等于对财产私人性的论证。[57]洛克发现私有财产是最为私人所有的东西，就在于“(人的)财产在他的人身中”，即在他自己的身体内。[58]“我们身体的劳动和我们双手的工作”合而为一，因为两者都是“占有”的“手段”，是“上帝……共同给人的”。这些手段、身体、双手和嘴都是自然的占有者，因为它们不是“属于人类共有的东西”，而是赋予每个人供他私人所用的。[59]

正如马克思不得不引入一种自然力量，即身体的“劳动力”来解释劳动的生产性和财富不断增长的积累过程一样，洛克也不得不把财产追溯到占有的自然根源，以强硬地冲破那些把每个人私有的那一份世界之物，“从公有”中“圈出来”的牢固世界界限。[60]马克思与洛克共同的地方还在于，他希望把财富增长的过程看作一个自然过程，它自动地遵循它的法则，不受人为决定和目的的影响。如果人的任何活动都完全卷入了这个过程，那它就只能是一种自然运转的身体“活动”，不受任何人的制约，即使人们想制约它也做不到。制约这些“活动”就是破坏自然，因此对于整个现代来说，无论它牢牢抓住私有财产制度不放还是把私有财产看作财富增长的障碍，企图制约或控制财富过程都无异于破坏社会生活本身。

随着现代发展和社会的兴起，所有人类活动中最私人性的一种活动——劳动，变成了公共性的，并被允许建立它自己的公共领域。这不免让人怀疑：财产作为世界中私人所有的一个处所，能否抵抗这个无情的财富增长过程？可是，事实上，正是在这个财产转化为占有，“从公有中圈出来”的东西被理解为身体活动的“产物”和结果的过程中，一个人绝对私人拥有的身体，即这个完全“从公共”中独立出来的东西，反而得到了更好的保护。在此，身体变成了一切财产的结晶，因为它是人唯一不能与他人分享的东西，即使谁想跟人分享也办不到。没有什么东西比我们身体里面发生的事情：它的愉悦和痛苦、

它的劳作和消耗更缺少公共性，更无法与人交流，从而能更安全地抵御公共领域的注视和聚焦了。同理，没什么比人把全副精力集中于他的身体生命，从而被迫集中于奴役和极端的、无法忍受的痛苦，更激烈地把人排斥在这个世界之外的了。无论何人出于何种原因，想让人的存在变成完全“私人的”，除了意识到自己还活着之外与这个世界不发生关系，他就必须把他的论证建立在这类经验之上。既然奴隶劳动的残忍苦役是人为的而非“自然的”，并且和劳动动物的自然繁殖力相抵触(劳动动物自身生命的再生产既不会耗尽他的力气，也不会用光他的时间)，那么构成斯多葛和伊壁鸠鲁式的倚世独立姿态，其背后的“自然”经验就不是劳动或奴役，而是痛苦。从与世隔绝中所获得的和禁锢于自己的私人存在中所享受到的快乐就不是别的，而只是著名的“无痛苦”(absence of pain)，一个各种各样坚定的感觉论者都会同意的定义。认为只有身体感觉才是真实的享乐主义学说，不过是非政治的、完全私人化的生活方式的最极端形式，真正的伊壁鸠鲁式的满足乃是“躲起来，不要关心世界”(lathe biōsas kai mē politieuesthai)。

通常来说，无痛苦仅仅是经验这个世界的身体条件；只有在身体不受刺激的情况下，我们的身体感觉才能正常运作，接受被给予它的东西(否则身体就被迫返回自身)。“无痛苦”常常只有在痛和不痛的短暂间歇里“感觉”得到，与感觉论者对快乐的定义相应的感觉，是“从痛苦中摆脱出来”而非“无痛苦”。从痛苦中摆脱的感觉强烈程度是无可置疑的；事实上只有痛苦的感觉本身可与之匹敌。[61]哲学家们出于各种原因想把人从世界中“解放”出来所需的艰苦思想，始终都是一种想象的行动；在其中，“无痛苦”被经验和实现为一种摆脱痛苦的感觉。[62]

在任何情况下，疼痛以及相伴随的摆脱疼痛的经验，是唯一让我们如此不倚赖世界的感觉经验，甚至不包含对任何世界之物的体验。被一把剑刺伤或被一根羽毛痒痒所引起的疼痛，的确不会告诉我们任

何关于这个剑或羽毛的性质，甚至不会告诉我们这把剑或羽毛是否在世界上存在。[63]只有对人类充分经验世界的能力不可抗拒的怀疑——这种怀疑是所有现代哲学的根源——才能解释这一奇特，甚至荒谬的选择：用疼痛或痒痒这些明显妨碍我们的感觉正常运作的现象，作为所有感觉经验的实例，并从它们中得出“第二性”的质，乃至“第一性”的质的主观性。如果除了这些身体本身的感觉，我们就没有其他感觉经验的话，那么不仅外部世界的实在性是可怀疑的，而且我们甚至根本不会有对世界的任何概念。

唯一与这种无世界的经验，或者更确切地说在痛苦中丧失世界的经验严格一致的活动，是劳动。在劳动中人尽管也活动着，却被抛回到了自身，除了关心他自己的活着之外什么也不关心，人完全被囚禁在他与自然的新陈代谢中，甚至无法让自己超越或摆脱自身机能的循环运作。我们前面提到与生命过程相联系的双重痛苦(在语言中只用一个词来表示)：一重是包含在人自身生命再生产中的痛苦，一重是包含在物种生命延续中的痛苦，按照《圣经》的说法，这两重痛苦是完全强加在人类生命之上的。如果生存和繁殖的艰辛是财产的真正来源，那么财产的私有性就是真正无世界的，如同我们每一个人都有身体经验和痛苦经验一样，无与伦比地为我们私人所有。

然而，这种本质上以私人占有为形式的私有性决不是洛克所理解的私有财产，他的概念仍然属于前现代传统。对他来说，无论财产的起源是什么，都是“从公有中圈出来”的东西，即首先是世界内的一块领地，私人的东西可以藏在里面，免于公共领域的侵犯。因此，财产始终与公共世界有联系，即使在财富和占有的增长开始威胁到公共世界的时候也是如此。由于财产对自身世界的保全，它并未强化反而削弱着劳动过程对世界造成的无情冲击。同理，受生命过程本身无情驱迫和推动的劳动，其过程性质也受到了财产获取的制约。一个财产所有者的社会不同于一个劳动者或打工者社会，在财产所有者的社会里，人民首要关注和操心的是世界，而非自然丰裕或纯粹的生命必然

性。

如果人们主要的兴趣不再是财产，而是财富的增长以及它积累的过程，事情就完全不一样了。这个过程可能跟种群的生命过程一样是无限的，只不过要经常受到一个令它不快的事实的挑战和干扰，那就是单个的人没有永生，在他面前没有无限的时间。只有代替个人有限生命的、作为一个整体的社会生命，才有望成为这个积累过程的巨型主体，这个过程才能以充分的自由全速前进，不受个体寿命的限制和个人所持财产有限性的阻碍。只有当人们不再作为只关心自身生存的个体，而是作为“类成员”(马克思习惯用的Gattungswesen)来行动；只有当个体生命的再生产融入整个人类的生命过程当中，一种“社会化的人类”的集体生命过程才能沿着它自身的“必然性”前进，即在生命繁殖和生命所需物品的极大丰富这双重意义上，沿着自动化的过程前进。

马克思的劳动哲学与19世纪的进化与发展理论(个体生命从有机生命的最低级形式进化到最高级形式——人的出现，以及人类生命过程作为一个整体的历史发展)惊人地一致，恩格斯最早注意到这一点，他把马克思称为“历史学中的达尔文”。在各类科学——经济学、历史学、生物学、地理学——中，所有这些发展理论的共同点就是过程概念，一个在前现代根本不为人所知的概念。既然自然科学对过程的发现与哲学对内省的发现同时，那么我们自身之内的生物过程最终变成过程这一新概念的模型，就是十分自然的事情了；在内省被给予的经验框架内，我们除了知道自己身体内的生命过程外，不知道任何其他的过程，而唯一能转化为生命过程并与之相应的活动就是劳动。因而，继现代劳动哲学之后的各类生命哲学，几乎都不可避免地建立在生产力等于繁殖力这一相同等式之上。[64]早期的劳动理论和后期的生命哲学的主要区别在于，后者对这个维持生命过程所必需的唯一活动视而不见，这种忽视看来也和历史发展的实际状况一致——历史发展已经使劳动变得不像以前那么费力了，从而使劳动更接近于生命

过程的自动运转。如果说在20世纪的转折点上，由于尼采和柏格森，生命而非劳动被赞美为“一切价值的创造者”，那么这种对生命过程的纯粹活力论的赞扬，就排斥了目前在一些活动中还存在着的最低限度的主动性，让这些活动也像劳动和生育一样，以必然性强加于人。

然而，不管是繁殖的急剧增长还是这一过程的社会化(即社会或集体的人—类代替个人成为过程主体)，都不能消除(生命显示于其中的)身体过程或劳动活动本身经验的严格乃至冷酷的私人性。物品的丰裕或劳动时间的缩短都无法导致一个公共世界的建立；遭受剥夺的劳动动物也不会因为他失去了一个他自己私人的藏身之所，一个保护他自己免受公共领域侵犯的地方，就变得不那么私人了。马克思正确预言了在“社会生产力”不受阻碍发展的条件下，公共领域的“消亡”(尽管他为之欢欣鼓舞是没道理的)；同样，在他预见到未来“社会化的人”将从劳动中解放出来，把他们的自由时间花在严格说来是私人性的、本质上无世界的那些活动(我们今天称为“业余爱好”)中的时候，[65]他也正确地贯彻了他作为劳动动物的人的概念。

16. 工作器具与劳动分工

人类劳动力繁殖的唯一可能优点在于，它能为一个人或一个家庭提供生活必需品，但不幸的是，这个优点存在于生命条件的本性当中，仿佛是给定于人的。劳动的产物，即人与自然新陈代谢的产物，在世界上停留的时间不会长到足以成为世界的一部分；而劳动本身又把全副精力都放在生命和维生上，遗忘了世界，以至于到了无世界的地步。被身体需求推动着的劳动动物，不能像技艺人用他的双手、他最原始的工具那样，自由使用他的身体，这就是为什么柏拉图认为劳动者和奴隶不仅受制于必然性，没有自由的能力，而且不能统治自身之内的“动物”部分的原因。[66]一个劳动者的大众社会(如马克思在谈到“社会化的人类”时所设想的)，是由一群无世界的人类物种成员组成的，无论他们是受他人暴力胁迫的家奴，还是心甘情愿服从身体机能

的自由人。

准确地说，劳动动物的无世界性(worldlessness)，完全不同于我们在“善功”活动中发现的，它内在对世界公共性的主动逃离。劳动动物禁闭在他自己身体的私人性当中，被需求的满足牢牢捕获，这些需求是他无法与他人分享和真正交流的，就此而言，他不是逃离世界，而是被抛出世界的。在很大程度上，前现代所有劳动者的社会处境——被奴役和被贬入家庭的事实，首先要归咎于人之条件本身；对于所有其他动物物种来说是其存在本质的生命，对人却变成了一个负担，因为人内在地“抗拒(生命的)空虚无益”。[67]生命是所有负担中更沉重的，因为它实际上是被作为生命基本需要的必然性强加于人，而没有哪个所谓的“崇高欲望”具有同样程度的紧迫性。在现代，奴役变成劳动阶级的社会状况，它就是被感受为生命自然条件本身。奴役生活无所不在(Omnis vita servitium est)。[68]

生物生命的负担，摧残和消耗着人从生到死的光阴，这种负担只有通过使用仆役才能解除。古代奴隶制的主要功能与其说是为了社会整体的生产，不如说是为了承担在家务劳动中耗费生命的负担。[69]为何奴隶劳动在古代社会占有如此重要的地位，而它的浪费和低效却未引起注意，原因就在于古代城市国家首先是一个“消费中心”，而不像中世纪的城市主要是一个“生产中心”。[70]把生活负担从每个公民肩头卸下所付出的代价是巨大的，而且其代价决不仅仅是以暴力强迫一部分人陷入痛苦和必然性之黑暗的不义，因为这种黑暗是自然的，人类条件固有的(只有暴力的行动——一群人试图打碎把我们所有人都束缚在痛苦和必然性之锁链上的行动，才是人为的)。在某种意义上，追求脱离必然性的自由的代价乃生命本身，或毋宁说，真正的生活要以牺牲一部分人的生活为代价。在奴隶制条件下，世界上的大人物甚至能让奴隶代替他们去感觉，用希罗多德用过的一句希腊谚语来表示，就是“借助他们的奴隶来看和听”。[71]

获得生活必需品所需的“辛苦愁烦”和与生活必需品“融为一体”的

愉悦，在生物生命循环(生命循环的重复节奏，限制了人以独一无二的线形运动方式前进的生活)的最基本层次上如此紧密地联系在一起。劳动艰辛的完美消除不仅剥夺了生物生命最自然的快乐，而且剥夺了人生命特有的生机和活力。人类的处境就是如此，辛苦操劳并非不改变生命本身就能去除的症状，相反是生命本身的模式，生命与束缚它的必然性相伴，让人感觉到它的存在。对于凡人来说，“神的惬意生活”也许是毫无生气的生活。

我们相信生命的真实性和相信世界的真实性不是一回事，后者首先来源于世界的持久稳固——其稳固性远远超出有死之人的生命长度。如果一个人知道在他死时或死后不久，世界末日就会降临的话，那么这个世界就对他失去了所有真实性，正如早期基督徒一旦确信他们对世界的末日信仰马上要实现的时候，他们就不再相信任何现实一样。相反，对生命真实性的确信，却几乎完全取决于我们生命感受的强烈程度，取决于生命让我们感受到的影响。这种感觉是如此强大，它的力量是如此原始，以至于它所到之处带来的无论是欢乐还是悲伤，都令所有其他世界现实黯然失色。人们常常注意到，富人的生命不那么有活力，离自然的“好东西”更远，但他们更有对世界上美好事物的精致敏感趣味。事实上，人在世生活的能力总包含着一种超越和脱离生命过程本身的能力，但是只有在人们愿意承担生命的重负，把辛苦愁烦都扛在肩上时，才能保持生机与活力。

的确，我们的劳动工具有了极大改进，技艺人制造出了用以帮助劳动动物的机器人——不会说话的机器人毕竟和人、会说话的工具(instrumentum vocale，古代家庭对奴隶的称呼)不一样，后者是行动者为了把劳动动物从它的束缚中解放出来而必须统治和压迫的对象，从而使生命的双重劳动，即维生的辛劳和生育的苦痛都比以前轻松多了，痛苦也减轻多了。当然，这并不能取消劳动对人的强制，也不能消除人的生活中受制于需要和必然性的状况。不过不同于奴隶社会的是，在奴隶社会中，必然性的“诅咒”仍然是一个活生生的现实，因为

奴隶的生活每天都证明着“生命是一场奴役”的事实；但在现代，这种状况不明显了，从而也难以让人们注意到它和记住它。这里的危险是显而易见的。如果人不知道自己受必然性的强制，他就不可能自由，因为他的自由总是从他摆脱必然性的从未彻底成功的尝试中赢得的。尽管他对解放的强烈渴望来自他“对(生命)空虚无益的反抗”，但在这个“空虚无益”变得如此轻而易举、唾手可得时，他追求解放的动力很可能也就减弱了。我们之前工业革命的巨大变化，和我们之后原子革命的更大变化，也许都改变着世界，但都不可能改变人在地球上生活的基本条件。

能够极大地减轻劳动强度的工具和器械，本身是工作的产物，而不是劳动的产物；它们不属于消费过程，而是使用物世界的组成部分。无论它们在哪个文明的劳动中发挥了多么大的作用，它们都不能获得用于各种工作时所具有的那种根本重要性。没有工具就不能制造产品，实际上，技艺人的出现和一个人为的事物世界的形成，总是与工具和器械的发明同步的。从劳动的角度看，工具强化和增强了人的体力，甚至到了能取代人的体力的地步，结果不仅物质材料，而且自然力如驯化的动物、水力或电力，都被置于人的掌控之下。同样，工具也提高了劳动动物的自然繁殖力，并提供了更丰富的消费品。但是所有这些变化都是量的变化，而制造物的品质(从最简单的用品到艺术杰作)仍取决于有无合适的器具。

另外，器械对于减轻劳动强度的作用根本上是有限的，一个简单的事实是，厨房里的一百件小玩意和地窖里的半打机器人都不能完全代替一个仆人的服务。关于这一点的一个奇妙的、令人意想不到的证据是，在这些希奇古怪的现代工具和机器发明之前的几千年前，就有人预测到了这一切。亚里士多德以一种半迷恋、半嘲讽的口气，想象过很久之后将会成为现实的事情：“每个工具都按照命令自动工作……有如代达罗斯(Daedalus)的塑像或赫菲斯托斯(Herphaestus)的三角宝座，诗人咏叹道：‘它们自行加入了诸神集会。’”然后，“机梭

不假人手自行织布，琴拨自行弹弦”。他接着说，这些现象确实意味着工匠不再需要助手，但并不意味着家庭奴隶也可以不要了。因为奴隶不是制造东西或生产产品的工具，而是生活工具，生活总是要不断消耗他们的服务。[72]制造一个东西的过程是有限的，器械的功能随着产品的完成而达到终点，这个终点是可预测、可控制的；而劳动的生命过程却是一个无穷无尽的活动，唯一与之相配的“工具”大概是一种永动机(perpetuum mobile)，即像它服务的生命有机体一样“主动”且有活力的，会说话的工具。正因为“从家庭工具中得不到任何东西，仅仅是使用而已”，奴隶就无法被工场工具和器械所取代，从后者那里得到的“多于工具的单纯使用”。[73]

工具和器械被设计出来，用于生产更多完全不同于单纯使用的东西。对于劳动来说，它们的重要性是次要的，但对于人类劳动过程中的另一伟大原则——劳动分工来说，它们的重要性就完全不同了。劳动分工直接来源于劳动过程，我们不能把它误当成盛行于工作过程中的专门化原则，虽然它们两者看似相同，而且通常都被等同起来。工作的专门化和劳动分工的唯一共同之处就是它们都具有一般的组织化原则，但这个原则本身跟工作和劳动无关，而与人的行动能力、协同一致行动的力量有关，源于严格的政治生活领域。只有在政治组织(在那里，人们不仅仅活着，而且一块行动)的架构内，工作的专门化和劳动分工才可能出现。

工作的专门化根本上受制成品的引导，制成品的性质决定了如何把不同的技术合并和组织起来；相反，劳动分工预设了所有单个活动的同质性，这些活动不需要什么特别的技术，也没有内在于自身的目的，实际上仅代表一定数量的、可以以纯粹量的方式相加的劳动力。劳动分工建立在这样一个事实之上：两个人把他们的劳动力加在一起，就能“相互如一地行为”。[74]这种单一性(one-ness)恰恰是合作的对立面，它暗示了物种的同一性，因为物种的每个成员都是一模一样的和可交换的。(劳动集体组织的构成形式与各种工匠组织的构成形

式是截然相反的，前者是劳动者按照劳动力的相同和可分割原则组织起来的社会团体，后者则是按照工匠们各有所长的技术和专业技能结成的团体，从古老的行会组织到现代某些类型的工会联盟都是如此。)由于劳动过程被分割的各环节的活动都不是以自身为目的的，它们的“自然”目的就恰好与“未分割”状况下的劳动目的相同：即要么是用于生存手段的简单再生产，即用于劳动者消费能力的再生产；要么是人类劳动力的消耗。不过这两个界限还不是终点，个人劳动力只是集体劳动力的一部分，即使个人生命力耗尽了，集体的生命过程不会耗尽，而在劳动分工条件下，劳动过程的主体是一种集体劳动力，并非个人劳动力。这个劳动力的永不枯竭恰恰相应于人类物种的绵延不绝，作为物种成员的个人出生或死亡都不会打断整体的种群生命过程。

器具用于劳动的更严重限制是消费能力的限制，即使在集体劳动力代替个人劳动力的情况下，消费能力仍然是跟个人联系的。但在“社会化的人类”中，财富积累的过程可以是无限的，它能通过将所有不动产，所有“堆积”和“贮藏”起来的东西都分解为供花费的货币，而为自己扫除个人财产的限制，克服个人占有的局限。我们已经生活在这样一个社会中了，在这个社会里，财富按照赚钱能力和消费能力来衡量，这是这个社会对人体新陈代谢之双重过程的唯一修正。剩下的问题只是如何把个人消费调整得更加适应财富的无限积累。

既然人类作为一个整体还远没有达到富足的程度，我们就只能暂时从一国水平上来观察社会克服其繁殖力的自然限制的方式。解决方法看起来很简单，就是把所有使用物都当成消费品来对待，让一把椅子或一张桌子像衣服一样快地被消费掉，让衣服像食品一样快地被消费掉。人与世界之物打交道的方式与物被生产出来的方式完美匹配：工业革命以劳动取代了所有手工业，结果是现代世界的东西都变成了劳动产品，它们天然的命运就是被消费，而非像工作产品那样被使用。正如从工作中产生的工具和器械一直都被用于劳动过程一样，与

劳动过程完美协调的劳动分工也变成了现代工作过程，即使用物的制造和生产活动的主要特征。取代从前为所有手工业所需的严格专门化的是劳动分工，而非提高了的机械化。现在手工业只有在为投入大量生产之前设计和制造模型时，才是需要的。虽然大批量生产也要依靠工具和机器，但是没有劳动者对工匠、劳动分工对专门化的替代，大批量生产就是完全不可能的。

工具和器械减轻了劳动的辛劳痛苦，从而也整个地改变了劳动固有的紧迫必需性显示的方式。但它并没有改变必需性本身，仅仅让我们不再那么明显地感觉到必需性的压迫。同样的事情也发生在劳动产品身上，劳动产品不可能由于丰裕而变得持久。但这一点并不适用于工作过程的现代转型，由于劳动分工原则的引入，工作的性质发生了根本改变，它的生产过程虽然不用于生产供消费的东西，也具备了劳动的性质。机器强迫我们进入了一个比自然过程规定的速度快得多的循环节奏中——现代特有的加速过程只会让我们更加忽视劳动的重复性——这个过程本身的重复性和无休止性，毫不含糊地打上了劳动的印记。这一点在以劳动方式生产出来的使用物上表现得更明显。这些东西由于过分富足而变成了消费品。劳动过程的无休止只能靠消费需求的无休止来保证；而要确保生产的无休止，就只能让产品越来越快地失去它的使用特征和变成越来越多的消费对象。或者换一种说法，只有在使用的频率如此之快，以至于使用和消费之间、使用物的相对持久和消费品的转瞬即逝之间的客观差别濒于消失的情况下，生产的无休止才能得到保证。

由于我们需要越来越快地替换掉我们周围的世界之物，我们就再也“用不起”这些东西，再也不尊重和保护它们固有的持存性了；我们必须消耗、吞噬掉我们的房子、家具和汽车，仿佛它们也是一些如果不迅即卷入人与自然无休止的新陈代谢循环中，就会白白地损坏掉的自然的“好东西”。仿佛我们用力冲破了保护世界和人造物品免受自然侵蚀的边界，把它们交付和遗弃给那些始终威胁着人类世界稳固性的

东西，在自然中进行的生物过程以及围绕着它的自然循环过程。

技艺人(世界制造者)的理想是永恒、稳固和持久。现在，这个理想已经让位给劳动动物的理想——“富足”。我们生活在一个劳动者社会中，因为只有劳动及其与生俱来的繁殖力，可以带来富足；我们把工作变成了劳动，把劳动打破为细小部分直到实现分工，目的是从人类劳动力(它不仅是自然力的一部分，而且是所有自然力中最强大的部分)道路上消除一切“非自然的”障碍，消除人为技艺建造稳固世界的能力，在劳动者社会中，劳动和工作终于可以达到一个共同的衡量标尺，那就是最简单的执行。

17. 一个消费者社会

人们常常说我们生活在一个消费者社会中，既然如我们已知的，劳动和消费只不过是生命必需性强加于人的同一过程的两个阶段，那么这句话的另一种说法就是，我们生活在一个劳动者社会中。这个社会不是出自劳动阶级的解放，而是出自劳动活动本身的解放，后者比劳动者的政治解放还早了几个世纪。关键不在于历史上第一次，劳动者被允许进入了公共领域和获得了平等权利，而在于我们几乎成功地把所有人类活动都拉平到获取生活必需品和提供物质富足的共同标尺上来了。无论我们做什么，我们都是为了“谋生”；这就是社会的定论，而从事其他职业，特别是有可能威胁到这一定论的职业的人数，则急剧减少了。社会乐意认可的唯一例外是艺术家，严格说来，他们只是劳动者社会剩下来的最后的“工作者”。把所有严肃活动都降低到谋生水平的同一倾向，也体现在当今的劳动理论中，这些劳动理论几乎异口同声地把劳动定义为玩的反义词。结果，所有严肃活动，不管它们的成果是什么，都叫做劳动；所有活动，如果不是为个人生命或种群生命所必需，就都被归入玩乐之列。[75]通过在理论层面上附和劳动社会的流行的评价标准，这类见解被推向了极致，甚至艺术家的“工作”也不算作劳动被消解为游戏和丧失了世界意义。艺术家的玩

乐在社会劳动过程中满足的功能，就类似于打乒乓或追求业余爱好在个人生命中所满足的功能。劳动的解放没有导致劳动与积极生活内其他活动的平等，却导致了它几乎无可置疑的统治。从“谋生”的角度看，任何与劳动无关的活动都变成了一项“爱好”。[76]

为了消除现代人这种自我理解的自以为是，我们最好记得，我们自己时代之前的所有文明社会，都差不多会同意柏拉图的看法：“赚钱的技艺”(technē mistharnētikē)与诸如医疗、航海、建筑之类技艺的实际内容毫无关系。后者虽伴随着金钱报酬，但金钱报酬显然同医疗的目标(健康)和建筑的目标(房屋)的性质全然不同，为了解释这类报酬的来源，柏拉图才引入了伴随所有这些技艺的另一种技艺。这个附加的技艺决不能理解为在自由技艺中也存在的劳动要素；相反，它是一种让“工匠”，让我们所谓的专业工作者从劳动必需性中摆脱出来的技艺。[77]与一家之主必须知道在他管理奴隶时如何运用权威和使用暴力的技艺属于同一类型。其目的始终是让人从“谋生”中解脱出来，而其他技艺的目的远远超出了这一基本需要。

劳动的解放和同时发生的劳动阶级摆脱压迫和剥削，的确意味着在非暴力方向上的进步，但并不意味着在自由方向上的进步。除了有意折磨人所使用的暴力之外，没有哪一种人为施加的暴力比得上必然性本身驱使人的自然暴力。这就是希腊的“折磨”一词出自必然性，称为anagkai，而非出自bia的原因，后者用于指人对人施加的暴力；也正是因为这个原因，在整个古代西方历史上，折磨，即“无人能忍受的必然性”，只适用于奴隶，因为他们无论如何总是屈服于必然性的。[78]让战败者为胜利者服务，这就是暴力的技艺，战争、强盗和绝对统治的技艺。从而在相当长时期内有文字记载的历史上，必然性的问题都被搁置起来。[79]现代，随着它对劳动的高扬，比基督教时代更显著地引起对暴力技艺的贬低，现代另一个较不显著但并非不重要的变化是暴力工具在一般人类事务中实际使用的减少。[80]劳动地位的上升，和劳动与自然新陈代谢过程中固有的必然性紧密地结合在

一起，一并导致了所有或直接来自暴力(例如在人类关系中武力的使用)，或本身就包含着暴力因素(例如我们在所有工场条件下见到的)的活动的地位下降。似乎整个现代越来越减少的暴力因素，自动地为最基本层次上的必然性重新进入现代敞开了大门。曾经在历史上罗马帝国的衰亡中发生过的事情，又将在我们的时代重演。到了那时，即使劳动成了自由阶级的职业，也“只是把奴隶阶级的义务带回给了他们”[81]。

现代劳动解放的危险是，它不仅不能把所有人都带入一个自由的时代，而且相反，它第一次迫使全体人类都处于必然性之轭下。当马克思坚信革命的目标不应当停留于劳动阶级业已实现的解放，而必须最终让人从劳动中解放出来时，他就已经清楚地觉察到了这个危险。乍看之下，让人从劳动中解放出来的目标似乎是乌托邦性质的，而且也是马克思学说中唯一严格的乌托邦因素。[82]从劳动中解放出来，用马克思自己的术语说就是从必然性中解放出来，也最终意味着从消费中解放出来，即摆脱作为人类生活根本条件的人与自然的新陈代谢。[83]不过最近十年来的发展，特别是自动化的进一步发展所开辟的可能性，已经让我们有理由相信昨日的乌托邦会变成明日的现实，到了那时，有死的人类限于生物循环而固有的“辛劳愁烦”，最终竟剩下了消费的辛劳愁烦。

然而，即使这个乌托邦也不能改变生命过程本质上不能建立世界的空虚性。生物生命周而复始的循环必须经历的两个阶段——劳动和消费阶段，也许会把它们的比例改变到让几乎所有的人类“劳动力”都花在消费上的程度，随之而来则是闲暇的严重社会问题，即如何为每日的消耗提供足够机会，以保持消费能力的完整。[84]轻松、无痛苦的消费不会改变生物生命的吞噬性质，反而强化了这一吞噬性质，直至彻底从辛劳痛苦的桎梏中“解放”出来的人类，又要自由地去“消费”整个世界，并自由地再生产他每日想消费的所有东西。如果世界和世界的物性要经受这个彻底机动化的生命过程的无情运转，那么不

管有多少东西在这个社会生命过程中的每一天、每小时出现和消失，对于世界来说都无足轻重。未来自动化的危险与其说是自然生命令人哀叹的机械化和人工化，不如说是所有人类生产力都被吸收到一个极大地被强化了的生命过程中(尽管是以人工的方式)，自动地、无痛苦地重复它周而复始的自然循环。机器的节律极大地扩张和强化了生命的自然节律，但是它不仅不会改变生命对世界而言的主要特征——对世界持存性的消耗，而且对世界的消耗更是致命的。

从工作时间的逐渐缩短(在近一个世纪内取得了稳步进展)到这个乌托邦的最终实现，还有很长一段路要走。不过，这个进度还是被高估了，因为人们是以资本主义早期普遍剥削的非人状况来衡量这一进度的。如果我们从较长时段来看，目前个人每年所享受的自由时间的总量与其说是现代化的一个成果，不如说是姗姗来迟的向常态的回归。[85]在这方面和在其他方面一样，一个真正的消费者社会的幽灵，作为当今社会的一个理想，比作为一个业已存在的现实更让人恐惧。这个理想并非新的，它清晰地显示在古典政治经济学不容置疑的假定中，即积极生活的终极目标是财富增长、物质丰裕，以及“最大多数人的最大幸福”。此外，这个现代社会的理想不过是穷苦人的古老梦想，作为梦想它始终有自身的魅力，一旦实现的话就变成了傻瓜的天堂。

激励着马克思和各类工人运动中最优秀成员的希望——自由时间最终将把人从必然性中解放出来并让劳动动物富有创造性，建立在一个机械论哲学的幻觉之上，就是假设劳动力像任何其他能量一样是守恒的，如果劳动力在生命的苦役上没有消耗完，就会自动地培育出其他“更高级的”活动。在马克思那里，指引着这个希望的榜样无疑是伯里克利时代的雅典，而且马克思相信未来通过人类劳动生产力的极大增长，城邦理想不需要奴隶来维持就完全可以实现。在马克思之后的一百年间，我们认识到了这个推理的谬误之处：劳动动物的空余时间只会花在消费上面，留给他的空闲时间越多，他的欲望就越贪婪越强

烈。这些欲望也会变得更加精细，以至于消费不再限于生活必需品，而主要集中在多余的奢侈品上，但这些变化都不会改变这个社会的本性；相反，它隐含着更大的危险：就是最终没有一个世界客体能逃过消费的吞噬而不被毁灭。

现代世界对必然性的胜利总是被归功于劳动的解放，即劳动动物被允许占领公共领域的事实；可是，令人不安的事实真相却是，只要劳动动物仍占据着公共领域，就不存在真正的公共领域，只存在私人活动的公开展现，其结果便是我们委婉地称作大众文化的东西。大众文化根深蒂固的难题在于普遍的不幸福。不幸福一方面是由于劳动和消费之间难以取得平衡，另一方面是由于劳动动物坚持不懈地追求幸福，而这种幸福只有在生命过程的消耗和再生、痛苦和痛苦的释放之间达到完美的平衡时才能获得。在我们的社会中，对幸福的普遍渴求和普遍的不幸(这是一个硬币的两面)是一个最有说服力的表征，表明我们已经开始生活在一个劳动社会中了，只不过它缺乏足够的劳动让人心满意足。因为只有劳动动物(而不是工匠和行动者)才一直想要“幸福”，并认为有死之人是能够幸福的。

也许我们正处在把劳动动物的理想变为现实的途中，一个明显的危险迹象是，我们整个经济已在一定程度上演变为浪费经济，每个东西一在世界上出现，就被尽可能快地吞噬和抛弃掉，只要这个过程本身还没有突然以灾难性的方式结束的话。但既然这个理想已经存在了，我们就已经是一个消费者社会中的成员。我们不再真正居于一个世界之内，只不过是被一个周而复始的循环过程推动着，在这个循环当中，事物不断地出现和消失，此起彼落，但都不会长久地围绕着置身于它们中间的生命过程。

世界——矗立在地球上、人用地球自然提供给人手的材料建造的人造家园，不是由供消费的东西组成的，而是由供使用的东西组成的。如果自然和地球共同构成了人类生活的一般条件，那么世界和世界之物就构成了人类生活的特有条件，由此，人在地球上生活才有在

家的感觉。从劳动动物的眼光看，自然是一切“好东西”的伟大供应者，“好东西”同等地属于她所有的孩子，他们“把(它)从(她)手里取出来”，“融合”在劳动和消费中。[86]从技艺人的眼光看，世界的建造者“用本来几乎无用的材料装备了世界”，世界的全部价值都在于人对它们的加工。[87]如果不是从自然手里拿走物质资料并消耗它们，如果不是保护自身免于自然兴衰过程的侵蚀，劳动动物就不能生活。但如果没有其耐久性适合于使用并建立一个世界(它的永恒恰与生命的短暂形成鲜明对照)的东西，使人在其中有家园之感，那么这种生活就不是属人的。

生活在一种消费者或劳动者社会里变得越轻而易举，它被必然性所驱迫的事实就越难以被察觉到，甚至作为必然性之外显的辛苦愁烦也几乎不为人所注意。此种状况的危险在于，这样一个社会被不断增长的繁殖力带来的富足搞得眼花缭乱，沉浸在一种无休止平稳运转过程当中，它就不再能认清自身的空虚——一种“不能在任何其劳动结束之后还存在主体中肯定和实现自身”的生活，注定是空虚的。[88]

注释：

* 从其他活动中脱离出来，就是“闲暇”(skholē)。——译者注

* 莎士比亚戏剧《麦克白》第四幕第一场，三女巫吟唱“加倍，加倍，辛苦愁烦”(double, double, toil and trouble)——译者注。

[1] 见“De la liberté des anciens comparée a celle des modernes”(1819)，重印于Cours de politique constitutionnelle(1872)， II， 549。

[2] Locke， Second Treatise of Civil Government, sec.26.

[3] 希腊语区分了ponein和ergazesthai，拉丁语区分了laborare和facere或fabricari，它们与法语的travailler和ouvrer、德语的arbeiten和werken有相同的词根。在所有这些语言中，与“劳动”对应的词都清楚地含有辛苦操劳之意。德语的Arbeit最初只用于指农奴干的农活，而不指工匠的工作，后者叫Werk。法语的travailler取代了古老的labourer，来源于tripalium，指一种折磨。见Grimm, W□rterbuch, p.1854ff.,以及Lucien Fèbre,“Travail: évolution d'un mot et d'nne idée，” Journal de psychologie normale et pathologique, Vol.XLI, No.1(1948)。

[4] Aristotle Politics， 1254b25.

[5] 法语的ouver和德语的werken都是如此。在这两种语言中，与现代英语词“labor”的用法不同，法语travailler和德语arbeiten几乎都失去了原来的痛苦和烦忧之意；格林(op.cit.)在19世纪中期就注意到这一趋势：“在更古老的一些语言中，主要在拉丁语中是辛苦和繁重的劳动之意，从opus、 opera中消失了，在今天的语言中，那个意义更为罕见了。”有趣的是在英语、法语和德语这三种语言中，work、 cmvre和Werk都越来越多地用于指艺术作品。

[6] 见J.-P.Vernant， “Travail et nature dans la Grèce ancienne”[Journal de psychologie normale et pathologique, LII, No.1(January-March, 1955)]:“工匠(dēmionrgoi)这个词(在荷马和赫西俄德的作品中)一开始并非用来称呼比如工人这样的工匠；它用来界定所有那些外在于家庭(oikos)领域的、有利于民众(dēmos)的人：工匠——木匠和铁匠，但同样还有占卜者、使者、游吟诗人。”

[7] Politics 1258b35 ff.亚里士多德关于贱民取得公民资格的条件见Politics iii.5。他的理论接近现实：据估计古希腊超过80%的自

由劳动、工作和商业都由非公民承担，要么是外邦人(katoikountes和metoikoi)，要么是进入到这些阶层的解放奴隶[见Fritz Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums(1938), I, 398 ff.]。雅克比·布克哈特在他的Griechische Kulturgeschichte， Vol.II, secs.6 and 8中描述了当时希腊关于谁属于贱民谁不属于贱民的通常意见，也注意到我们没有掌握任何关于雕塑艺术的看法。从许多论诗歌和音乐的文章中，我们知道了相当多的关于著名画家怀有巨大优越感，甚至傲慢的逸事，但是关于雕塑家的此类故事却很少见。这并非传统上的一个偶然现象，而是一个事实。对画家和雕刻家的类似评价延续了许多个世纪，在文艺复兴时期还能发现，雕刻被列为奴性艺术，而绘画却处在自由艺术和奴性艺术的中间位置[见Otto Neurath, “Beitr□ge zur Geschitchte der Opera Servilia,” Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol.XLI, No.2(1915)]。

在希腊城市国家中，公众意见是根据所需的精力和所花费的时间来判断职业的高低贵贱，亚里士多德关于牧羊人生活的一个评价说明了这一点：“人的生活方式有很大差异。最懒惰的是牧羊人；因为他们不用劳动就可以从驯兽那里得到食物，而且有闲暇(skholazousin)”(Politics 1256a30 ff.)。有趣的是亚里士多德可能遵从当时的意见，在这里把懒惰(aergia)和闲暇(skolē)相提并论，似乎把懒惰当成闲暇(即从其他活动中脱离出来，是政治生活的前提)的一个条件。现代读者一般不会认为懒惰和闲暇是同样的。对我们来说懒惰的意思没有变，闲暇的生活却不是懒惰的生活。然而，把闲暇等同于无所事事却是城邦发展的特点。因此色诺芬记载了苏格拉底因引用赫西俄德的诗句——“工作不是羞耻，懒惰才是羞耻”——而遭到斥责的事情。因为这意味着苏格拉底向他的学生灌输一种奴隶精神(Memorabilia i.2.56)。从历史来看，记住以下两者的差别很重要：希腊城邦对所有非政治职业的蔑视(因为政治要求公民付出巨大的时间和精力)和更原始的、更一般的，对只用于维生活动的蔑视。维生活动(ad vitae sustentationem)作为奴性技艺(opera servilia)的定义直到

18世纪仍然存在。在荷马的世界里，帕里斯和奥德赛自己建造他们的房子，娜乌西卡自己洗兄弟的麻衣，等等。所有这些都属于荷马英雄的自足活动，属于其人格的独立自主和高贵。如果工作意味着较大程度的独立，就不是卑贱的；同样的活动如果不是为着个人独立而是为了纯粹生存，就是奴性的表现。《荷马》史诗当中对工匠的不同评价当然众所周知，但它的实际意义优美地显示在理查德·哈德(Richard Harder)最近的一篇论文Eigenart der Griechen中。

[8] 即使在赫西俄德那里，劳动和工作(pono和ergon)也是有区别的：只有工作归于厄里斯，纷争女神(Works and Days 20—26)。而劳动就像所有其他邪恶一样，出自潘多拉的魔盒(90 ff.)，它是宙斯的惩罚，因为普罗米修斯“狡猾地欺骗了他”。从那时起，“诸神就从人的生活中退隐”(42 ff.)，并诅咒“以面包为生的人”(82)。而且，赫西俄德认为农活由奴隶和驯兽来干理所当然。他赞美日常生活(这对希腊人来说已经是非同寻常了)，但他的理想是做一个绅士般的农夫，呆在家里，远离海洋的危险以及广场上的公共事务，只关心自己的事，而不是做一个劳动者。

[9] 亚里士多德以这样的陈述开始他关于奴隶制的著名讨论：“没有必需品，生活是不可能的，更谈不上优良生活。”(Politics 1253b25)成为奴隶的主人是一种统治必然性的生活方式，因而并不违反自然(para physin)，而是生活本身的要求。因此，柏拉图以及亚里士多德都把提供生活必需品的农民归入到奴隶之列[见Robert Schlarifer, “Greek Theories of Slarery from Homer to Aristotle”，Harvard Studies in Classical Philology， Vol.XLVII(1936)]。

[10] 在此意义上欧里庇得斯把所有的奴隶都叫做“坏的”：因为他们从胃的角度考虑一切(Supplementum Euripideum, ed. Arnim, frag.49, no.2)。

[11] 因此亚里士多德建议，被委以自由职业(ta eleuthera tōn

ergōn)的奴隶不像奴隶，应当受到更有尊严的对待。另一方面，在罗马帝国最初的几个世纪里，某些一直由公共奴隶从事的公共职业在地位和重要性上上升时，这些公共奴隶(servi publici)——他们实际上承担着公务员的职责——被允许穿古罗马市民穿的宽袍和娶自由妇女为妻。

[12] 按照亚里士多德的看法，奴隶缺少两个品质，一个是审议和决定的机能(to bouleutikon)，一个是预见和选择的机能(proairesis)，由于这两个缺陷，奴隶不是人。当然，这不过是以更清楚无误的方式说奴隶受制于必然性罢了。

[13] Cicero De re Publica v.2.

[14] “劳动创造人”是马克思自青年时代开始一直坚持的观点之一。在Jugendschriften中可以找到对此的许多不同表达〔在“Kritik der Hegelschen Dialektik”中，他把这个观点归于黑格尔[参见Marx-Engels Gesamtausgabe, Part I, Vol.5(Berlin, 1932), pp.156 and 167〕。这个文本清楚地显示了，马克思把人定义为劳动动物，实际上想以此来代替传统关于人是理性动物的定义。Deutsche Ideologie中也强化了这个思想：“这个使人从动物中分离出来的人的首个历史行动，不是思考，而是生产资料的生产”(ibid., p.568)。同样的表述出现在“□konomisch-philosophische Manuskripte”(ibid., p.125)和“Die heilige familie”(ibid., p.189)。恩格斯也多次使用了同一表述，例如在1884年Ursprung der Familie的前言中和在1876年的报纸文章“Labour in the Transition from Ape to Man”中[见Marx and Engels, Selected Works(London, 1950), Vol.II]。

[15] Wealth of Nations(Everyman's ed.)， II， 302.

[16] 生产性劳动和非生产性劳动的区别归功于重农主义者，他们区分了生产者阶级、财产所有者阶级和非生产者阶级。由于他们认为

地球的自然力是所有生产力的最初来源，因此他们就把生产力的标准联系到新对象的创造，而非人的需求和匮乏。这样，马奎斯·德·米拉博(Marquis de Mirabeau)，著名的演说之父称，非生产的、“工人阶级的劳动，尽管对于人类来说是必需的、对于社会来说是有用的，但却并非生来就是生产性的”，并通过切割石块和生产石块的比较，来说明非生产性工作和生产性工作的区别[见Jean Dautry, “La notion de travail chez Saint-Simon et Fourier”， Journal de psychologie normale et pathologique, Vol.LII, No.1(January-March, 1955)]。

[17] 这个理想自始至终伴随着马克思。我们在Deutsche Ideologie中就可以找到：“这不是为了解放劳动，而是为了消灭劳动”(Gesamtausgabe, Part I, Vol.3, p.185)，许多年后同样的想法也出现在Das Kapital(ch.48)第三卷中：“自由王国事实上只有在劳动……终结时才开始(存在)”(Marx-Engels Gesamtausgabe, Part II[Zürich, 1933], p.873)。

[18] 在Wealth of Nations(Everyman's ed., I, 241 ff.)下卷的导言中，亚当·斯密强调生产力来自劳动分工而非劳动本身。

[19] 见恩格斯为马克思的“Wage, Labour and Capital”所写导言[Marx and Engels, Selected Works， (London, 1950), I, 384]，马克思较为着重地引入了这个术语。

[20] 马克思一直强调(特别是在他的青年时期)劳动的主要功能是“生命的生产”，从而他把劳动和生殖相提并论(见Deutsche Ideologie, p.19；也见“Wage, Labour and Capital”， p.77)。

[21] “社会化的人”或“社会化的人类”是马克思经常提到的社会主义的目标[例见Das Kapital第三卷，p.873，和“Theses on Feuerbach”第十条：“旧唯物主义的立足点是‘市民’社会；新唯物主义的立足点是人的社会或社会化的人类”(Selected Works， II， 367)]。

这个概念实际上取消了人的个人存在和社会存在之间的差别，以至于人“在他最是他个人的时候，同时是一个社会存在(Gemeinwesen)”(Jugendschriften， p.113)。马克思经常把人的社会性称为他的类本质(Gattungswesen)，马克思著名的“自我异化”首先是人同自己的类本质的异化关系(ibid.， p.89,“人同他的劳动的产品、他的生命活动、他的类本质相异化的直接结果就是人同人相异化”)。理想社会是这样一种状态，在那里全部人的活动都出于人的自然“本性”，就像蜜蜂酿蜜来建造蜂房一样；生活和为生活而劳动合二为一，因而生活不再是“在[劳动活动]结束的地方才{为劳动者}开始”(“Wage, Labour and Capital”， p.77)。

[22] 马克思最初对资本主义社会的谴责不仅仅在于它把所有的对象都转化成了商品，而且“劳动者对待他的劳动产品就像对待一个异化的对象”(Jugendschriften， p.83)。换句话说就是，世界之物一旦被人生产出来，就在一定程度上独立于、“异”于人的生活。

[23] 为方便起见，我接受了西塞罗在De officiis i.50—54中对自由职业和奴性职业的讨论。他在第151到155段落给出了明智(prudentia)和功利(utilitas)或公共效用(utilitas hominum)的标准(Walter Miller在Loeb Classical Library的版本中把Prudentia译作较高的智力，在我看来是易引起误解的)。

[24] 把农业归于自由技艺当然是典型罗马式的。其原因不是像我们所理解的，在于农耕的任何特殊“用途”，而是与罗马的“父权”(patria)观念有关，根据这种父权观念，不仅罗马城，而且罗马土地(ager Romanus)都是公共领域的范围。

[25] 这种对纯粹生存的有用性，西塞罗称为平庸职业(mediocris utilitas， par.151)，并排除在自由技艺之外。“自由技艺”的翻译在我看来又是个误导；这些不是“社会从中得不到多少好处的……职业”，而是与上面提到的截然相反，是超越了消费品的粗俗有用性的职业。

[26] 在罗马人看来，opus和operae的区分是如此关键，以至于他们有两种不同的合约形式，locatio operis和locatio operarum，后者没有什么地位，因为绝大部分劳动都是奴隶承担的[见Edgar Loening, Handw□rterbuch der Staats wissenchaften(1890), I, 742 ff.]。

[27] 自由技艺(opera liberalia)在中世纪等同于智力或精神工作(见Otto Neurath:“Beitr□ge zur Geschichte der Opera Servilia,” Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik, Vol.XLI[1915], No.2)。

[28] H.沃伦(H.Wallon)描述了在戴克里安(Diocletian)法令之下的这一过程:“……以往那些奴隶般的职位得到册封，被提升为国家的首要等级。此种来自(罗马)皇帝的高度重视体现于皇宫的一等仆从，帝国的最高显要身上，直至国家管理机构的各个等级……公共服务变为一种公职。”“最为卑贱的差使……那些我们在论及奴隶制的时候方才援引的名称，现在被授予了源自君王本身的光芒。”(Histoire de L'esclavage dans L'antiquité[1847], III, 126 and 131)在这类服务的地位上升之前，抄写员还被归为公共建筑的看门人，甚至引领获胜战士走下舞台的人之列(Ibid., p.171)。值得注意的是，“知识分子”地位的提升与官僚系统的建立是同步的。

[29] 亚当·斯密说，“社会中一些最令人尊敬阶层的劳动，就像奴仆的劳动一样，没有任何生产性价值”，并认为它们包括“全部的海军和陆军”、“公务员”以及自由职业者，如“教士，律师，医生，作家等”。他们的工作“就像演员的声明、雄辩家的夸夸其谈，音乐家的演奏一样……在产生的那一刻就消失了”(op.cit.， I， 295—296)。显然，斯密也可以毫不费力地为我们的“白领职业”分类。

[30] 相反，是否所有绘画都像菲狄亚斯(Phidias)所做的奥林匹斯山上的宙斯雕像那样受到尊崇，是很可疑的(据说它的魔力让人忘却所有的烦恼和悲伤，没有看过它的人枉度此生)。

[31] Locke, op,cit., sec 46.

[32] Politics 1254a7.

[33] 在直到19世纪下半叶关于劳动的早期文学作品中，把劳动和生命过程的循环运动联系起来的做法都不鲜见。因此，舒尔茨德里奇(Schlze-Delitzsch)在一篇演讲(Die Arbeit)(Leipzig, 1863)中，以描述一个欲望—努力—满足的循环为开头："一个欲望的满足带来之后的快乐。"实际上，在关于劳动问题的大量后马克思文学作品中，对劳动活动的这个最本质方面作出强调和理论化表述的唯一作家是皮埃尔·纳维勒(Pierre Naville)，他的La vie de travail et ses problèmes(1954)是近年来最有趣、最原创的贡献之一。在谈到工作日不同于其他劳动时间衡量方式的特殊性时，他说："主要的特征就是它的循环的或有节律的特性。此种特性既与工作日的自然的和宇宙的精神联系在一起……也同时与人类存在(与高等动物种群所共享)的生理机能的特性联系在一起……显然，劳动必然一开始就与自然的机能和节律联系在一起。"从中得出，劳动力的消耗和再生产的循环特征决定了工作日的时间单位。纳维勒最重要的洞见是，就人的生活不仅仅是物种生命的一部分而言，它的时间性与工作日的循环时间性截然对立。"生命的更高的自然的限定……并非(如对于工作日的限定那样)为繁衍自身的可能性和必然性所支配；相反，它是由再更新的不可能性所支配的——甚至在种群的等级之上。循环是一劳永逸地完成的，并且不再更新。"(pp.19—24)

[34] Capital(Modern Library ed.), p.201. 这个表述经常出现在马克思的著作中，并且几乎总是一字不差地重复：劳动是永恒的自然必然性活动，实现着人与自然的新陈代谢。(例如见Das Kapital, Vol.I, Part 1, ch.1, sec.2和Part 3, ch.5，其标准英译，Modern Library ed., pp.50, 205，缺乏马克思用词的精确)我们在Das Kapital第三卷，p.872中也可找到同一表述。显然，当马克思这样表达时，如同他经常说到"社会的生命过程"一样，他并不是从比喻的意义上考

虑的。

[35] 马克思把劳动称为“生产性消费”(Capital[Modern Library ed.], p.204)，从未忽略到它乃一个生理学的状况。

[36] 马克思的整个理论都围绕着一个早期洞见：对劳动者来说首要的是通过维持他生存的手段的生产，来实现他自身生命的再生产。在早期著作中他认为“当人们开始生产他们的生存手段时，就把他们自己和动物区别开来”(Deutsche Ideologie， p.10)。这的确正是关于人是劳动动物的定义的内容。最值得注意的是，马克思在其他段落不满意这个定义，因为它还不足以把人从动物中明确地区分出来。“蜘蛛的活动与织工的活动相似，蜜蜂建筑蜂房的本领让许多建筑师都感到惭愧。但是，最蹩脚的建筑师都比最灵巧的蜜蜂高明的地方，是他在用蜂蜡建筑蜂房以前，已经在自己的头脑中把它建成了。劳动过程结束时得到的结果，在这个过程开始时就已经在劳动者的想象中存在着。”(Capital[Modern Library ed.], p.198)显然，马克思谈的不再是劳动，而是工作；但这不是他所关心的，一个最好的证据就是这个显然无比重要的“想象力”因素在他的劳动理论中无论如何都不起作用。在Das Kapital第三卷，他重复了超出当前需要的剩余劳动用于“再生产过程的进一步扩大”(pp.872, 278)的看法。除了偶尔的犹豫外，马克思一直相信，“密尔顿创作《失乐园》和蚕吐丝出于同样的理由”[Theories of Surplus Valce(London, 1951), p.186]。

[37] Locke, op.cit., sec.46, 26 and 27.

[38] Ibid., sec.34.

[39] 这个表达出现于Karl Dunkmann[Soziologie der Arbeit(1933)， p.71]，他准确地评论说马克思的伟大著作用错了标题，应该叫做《劳动体系》(System der Arbeit)才对。

[40] 这个奇特的名言出现于Thorstein Veblen， The Theory of

the Leisure(1917)， p.44。

[41] 对象化(Vergegenst□ndlichen)这个词在马克思那里并不经常出现，但是却出现在一个至关重要的文本中。参见Jugendschriften, p.88："实际创造一个对象世界，改造无机的自然界，这是人作为有意识的类的存在物的确证……(动物)只在肉体的直接需要的支配下生产，人则甚至摆脱肉体的需要进行生产。并且只有在他摆脱了这种需要时才真正进行生产。"在这里，同上面的注释[36]从Capital所引的段落一样，马克思显然引入了一个完全不同的劳动概念，即他实际上说的是工作和制造。在Das Kapital(Vol.I, Part 3, ch.5)中也提到了同样的对象化，尽管有些含混："实际创造一个对象世界，改造无机的自然界，这是人作为有意识的类的存在物的确证……(动物)只在肉体的直接需要的支配下生产，人则甚至摆脱肉体的需要进行生产。并且只有在他摆脱了这种需要时才真正进行生产。"在对象(Gegenstand)这个术语上玩的词语游戏模糊了实际发生的过程：通过对象化，一个新的东西产生出来了，但是从过程的角度看，被转换的对象只是物质材料，而不是物。(Modern Library ed., p.201的英文翻译弄错了德文的意思，从而回避了这里存在的含混。)

[42] 这是在马克思的著作中反复出现的一个表述，例见Das Kapital, Vol.I(Modern Library ed., p.50)和Vol.III， pp.873—874。

[43] "Des Prozess erlischt im Produkt"(Das Kapitial, Vol.I, Part 3, ch.5).

[44] Adam Smith， op.cit.， I， 295.

[45] Locke， op.cit.， sec.40.

[46] Adam Smith， op.cit.， I， 294.

[47] Locke， op.cit.， secs.46 and 47.

[48] Jules Vuillemin， L'être et le travail(1949)是一个好例子，表明了谁如果试图解决马克思思想中的主要矛盾和混乱，就会落入的下场。而且这只有在完全抛开现象证据，把马克思的概念当成本身就是一堆复杂的抽象玩具拼图来对待，才有可能做到。这样就会得出，劳动“显然来自必然性”，但“实际上实现为自由的产物并肯定了我们的力量”；在劳动中“必然性(对人)表现为一种隐藏的自由”(pp.15，16)。要抵制如此故作深沉的庸俗化倾向，就要记得马克思本人对他的作品所采取的放任态度。考茨基记载了一则轶事：考茨基在1881年问马克思是否考虑编一个他的著作全集，马克思回答说：“这些著作必须得先写出来。”(Kautsky, Aus der Frühzeit des Marxmismus[1935], p.53)

[49] Das Kapital， III， 873，在Deutsche Ideologie中，马克思声称“共产主义革命……消灭劳动”(p.59)，在前几页(p.10)，他却说只有劳动才使人从动物中分离出来。

[50] 这个说法出现在Edmund Wilson， To the Finland Station(Anchor ed.， 1953)中，但这种批评方式是马克思主义文献中常见的。

[51] 见第六章42小节。

[52] Deutsche Ideologie, p.17.

[53] 在《旧约》中没有哪一处说死是“罪的报偿”。人被逐出伊甸园的诅咒也不是罚他劳动和生育；只是让劳动变得艰辛，让生育充满苦痛。根据《创世纪》，上帝创造了人来照管土地，亚当的名字“adam”是“土地”的阳性形式(adamah)，也表示了这一点(见Gen. 2：5， 15)。“最初没有人耕地……耶和华神从尘土中创造了亚当……耶和华神把亚当带到伊甸园里，让他耕种和看守。”[我依照的翻译是Martin Buber and Franz Rosenzweig， Die Schrift(Berlin,

n.d.)]“耕种”这个词后来变成了希伯来语中表示劳动的词leawod，有“服务”的含义。在诅咒中(3：17—19)没有提到这个词，但是意思是清楚的：人被造去做的“服务”(service)现在变成了奴役(servitude)。通行的对诅咒的误读乃是受希腊思想影响的对《旧约》的一种下意识解释。天主教作家通常避免了这个误解，例如Jacques Leclercq, Le□ons de droit naturel, Vol.IV, Part 2, “Travail, Propriété”(1946), p.31，“劳动的艰辛是原罪的结果……未曾失望的人带着愉悦进行劳动，但他还是在劳动”；或J.Chr.Nattermann, Die moderne Arbeit, Soziologisch und Theologisch betrachtet(1953), p.9。在此，有趣的是《旧约》的诅咒与赫西俄德类似的关于劳动之艰难的解释的比较。赫西俄德讲道，神为了惩罚人，把人的生活隐藏起来，以至于人不得不到处苦苦寻找他的生活。而在那以前，人显然不必做什么，只要从园子里和树上摘取大地的果实就够了。在赫西俄德这里，诅咒不仅包括劳动的艰苦，而且包括劳动本身。

[54] 现代作家都承认，人性“好的”和“建设性的”一面体现在社会中，而邪恶的一面使政府成为必要。如托马斯·潘恩(Thomas Paine)所说：“我们的需求创造了社会，我们的邪恶创造了政府；前者通过联合我们的情感积极地增进着我们的幸福，后者消极地限制着我们的恶……社会在每个国家中都是一种幸运，而政府，即使在最好的国家中，也是一种必要的恶。”(Common Sense， 1776)或如麦迪逊所说：“但是政府本身除了是对人性集中的反映之外还是什么呢？如果人都是天使，政府就是不必要的。如果天使来管理人，外在或内在的控制就是不必要的。”(Madison, The Federalist[Modern Library ed.], p.337)

[55] 这是亚当·斯密的意见，比如他对“政府的公共浪费”十分愤慨，“在许多国家，全部或几乎全部公共收入都用在养活这些不事生产的人手上”(op.cit.， I， 306)。

[56] 无疑，“在1690年之前没有人能理解一个人由劳动所带来的

自然财产权；在1690年之后这个观念变成了社会科学的公理”(Richard Schlatter, Private Property: The History of an Idea[1951], p.156)。甚至劳动和财产的概念是彼此排斥的，在与贫穷身份相应的活动就是劳动的意义上，劳动和贫穷(ponos和penia，Arbeit和Armut)是一个意思。因而，柏拉图不但认为劳动的奴隶是“坏的”(因为他们不是自身内的动物部分的主人)，也认为贫穷身份是“坏的”。穷人不是他自己的主人[penēs ōn kai heautou mē Kratōn(Seventh Letter 351A)]。没有一个古典作家会认为劳动是财富的可能源泉。按照西塞罗的说法——他也只是概括了他同时代人的意见——财产要么是来自古代的征服，要么来自战胜或法律的分割([De officiis i.21])。

[57] 见第二章8小节。

[58] Op.cit., sec.26.

[59] Ibid., sec.25.

[60] Ibid., sec.31.

[61] 某些类型的轻微但是频繁发作的毒瘾，通常被归咎于毒品的成瘾性质，但在我看来吸毒者或许是想重复体验曾经经历过的那种从痛苦中解脱的强烈快感。这种现象在古代就为人所知，在现代文学中我发现的唯一一个支持我的假设的例子，是在Isak Dinesen, “Converse at Night in Coperhagen”(Last Tales[1957], pp.338 ff.)中，她把“痛苦的休止”归为“三种完美幸福”之一。柏拉图曾经批驳那些人“当他们从痛苦中摆脱后，就坚定地相信他们达到了……欢乐的目标”(Republic 585A)，但是他也承认，随着痛苦和痛苦的缺乏之后而来的“混合的快乐”，要比单纯的快乐，例如闻一种奇特的香味或思考几何形状更为强烈。令人奇怪的是，享乐主义者混淆了这一点，不愿承认从痛苦中解脱的快乐、而非单纯的无痛苦，在强度上比“单纯

的快乐”更大。因此，西塞罗斥责伊壁鸠鲁混淆了纯粹的无痛苦和从痛苦中解脱的快乐[见V.Brochard, □tudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne(1912), pp.252 ff.]。而卢克莱修(Lucretius)宣称：“你难道没有看见自然只呼唤两件事情，一个是摆脱痛苦的身体，另一个是摆脱焦虑的心灵……？”(The Nature of Universe[Penguin, ed.], p.60)

[62] 布罗查德(Brochard, op.cit.)对晚期哲学家，特别是伊壁鸠鲁作了个出色的概括。通往不可动摇的感觉快乐的途径在于灵魂能够“逃入一个它所创造的更快乐的世界，从而藉着想象力的帮助，让身体一再体验到它曾经知道的同样快乐”(pp.278 and 294 ff.)。

[63] 所有那些否认感觉有给予世界的能力的理论，都把视觉从所有感觉当中最高贵的位置上放下来，代之以触觉或味觉，即最私人的、身体在知觉一个对象时首先在其中感知到它自身的那两种感觉。所有否认我们外部世界实在性的思想家都会同意卢克莱修所说的：“因为触觉和(所有人都谓之神圣的)触摸才是我们全部身体感觉的本质。”(op.cit., p.72)当然这样说是不够的；对一个心平气和的、未受刺激的身体来说，触觉和味觉依然能给予我们关于世界的大部分实在性：我吃一盘草莓的时候，我尝到的是草莓而非味觉本身，或者用伽利略的例子，当“我伸出手，首先触到了一个大理石雕像，然后触到一个活生生的人”，我意识到大理石雕像的存在或一个人身体的存在，而不是首先意识到触摸它们的我自己的手。因此，伽利略要证明第二性的质，例如颜色、味道、气味等“只不过是在每个有感觉的人心中的一种名称”，就不得不放弃他自己的例子而引入被羽毛搔痒的感觉，从而断定：“我相信我所拥有的味道、气味、颜色等诸如此类的性质，确实在自然身体内同样地存在着。”[Il Saggiatore, in Opere, IV, 333 ff.;译文引自E.A.Burtt， Metaphysical Foundations of Modern Science(1932)]

这些论证只能把自己建立在如此的感觉经验上——在这类感觉经

验当中，身体显然被抛回到自身，从而被逐出了它通常活动于其中的世界。内在的身体感觉越强烈，这类论证就得到了越可靠的支持。笛卡尔以同样的论证说道："一把剑在我们皮肤上划过的运动引起疼痛，但这不是让我们意识到这个运动或这把剑的形状的理由。确实，疼痛的感觉，如同我们拥有的颜色、声音、气味或味道的感觉一样，不同于引起它的运动。"[Principles, Part 4; translated by Haldane and Ross, Philosophical Works(1911)]

[64] 柏格森(Bergson)的法国学生隐约地意识到这一关联[特别见□douard Berth, Les méfaits des intellectuels(1914), ch.I, and Georges Sorel, D'Aristote □ Marx(1935)]。属于同一学派的还有意大利学者Adriano Tilgher(op.cit.)，他强调劳动的观念非常重要，构成了通向新的生命概念的钥匙(English ed., p.55)。柏格森学派像他们的导师一样，把劳动理想化为工作和制作。不过，生物生命的原动力和柏格森的生命冲动(élan vital)十分相近。

[65] 在共产主义或社会主义社会，所有的职业都将变成"业余爱好"：不再有画家，只有在做其他事情之外也把时间消磨在绘画上的人，即人们"今天做这个明天做那个，早上打猎，下午捕鱼，晚上饲养家畜，晚饭后搞批判，只要你觉得适合就行，不需要真得成为猎人、渔夫、牧人或批判家"(Deutsche Ideologie, pp.22 and 373)。

[66] Republic 590C.

[67] Veblen, op.cit., p.33.

[68] Seneca, De tranquillitate animae ii.3.

[69] 出色的分析见Winston Ashley, The Theory of Natural Slavery, according to Aristotle and St.Thomas(Dissertation, University of Notre Dame[1941], ch.5)，他正确地强调说："人们以为，亚里士多德认为奴隶仅仅作为生产工具是普遍必要的，这种看法

完全误解了他的论证。毋宁说他强调的是奴隶对于消费的必要性。”

[70] Max Weber, “Agrarverh□ltnisse im Altertum,” in Gesammelte Aufs□tze zur Sozial-und Wirtschaftsgeschichte(1924), p.13.

[71] Herodotus i.113，同样的表达见Plinius，Naturalis historia xxix. 19：“我们用异邦人的脚行走；用异邦人的眼睛看；我们靠异邦人的记忆认出别人并打招呼；我们靠异邦人的劳动生活。”(引自R.H.Barrow, Slavery in the Roman Empire [1928], p.26)

[72] Aristotle Politics 1253b30—1254a18.

[73] Winston Ashley, op.cit., ch.5.

[74] 见Viktor von Weizs□cker,“Zum Begriff der Arbeit”, in Festschrift für Alfred Weber(1948), p.739。这篇文章中某些零散的观点值得重视，但不幸的是，总的来说没什么用处，因为Weizs□cker从一个相当臆想的假定——孱弱的人类为了健康就必须劳动——出发，进一步混淆了劳动的概念。

[75] 尽管这个劳动—玩的归类乍看之下如此笼统，没什么意义，但另一方面却是十分典型的，它背后的真正对立乃是必然与自由的对立，从这里也可看出现代思想把玩乐视为自由的源泉是多么有道理。除了这个一般的概括外，现代对劳动的理想化还可以粗略地归为以下几个方面：(1)劳动是达到更高目的的手段。通常这是天主教的立场，天主教立场有完全不逃避现实的重大优点，因此它通常也多少注意到了劳动和生命、劳动和痛苦之间的直接联系。这一类的出色代表人物是卢汶的Jacques Leclercq，特别见他在Le□ons de droit naturel(1946)， Vol.IV, Part 2中对劳动和财产的讨论。(2)劳动是一种塑造行为，它将“一种给定的结构转化成另一种更高级的结构”。这是Otto Lipmann在著名作品Grundriss der Arbeitswissenschaft(1926)

中的主要论题。(3)在一个劳动社会里，劳动是纯粹的愉悦或“能像休闲活动一样让人得到充分满足”(见Glen W.Cleeton, Making Work Human[1949])。这个立场现在也被Corrado Gini在他的Ecconomica Lavorista(1954)中采用，他认为美国是一个“劳动社会”，在那里“劳动是享受，所有人都愿意劳动”。[对于他在德国的地位的介绍见Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft, CIX(1953) and CX(1954)]顺带说一下，这个理论并不像看上去的那样新颖，最早阐述它的是F.Nitti[“le travail humain et ses lois,” Revue internationale de sociologie(1895)]，他坚持“劳动即痛苦的主张与其说是一个生理学的事实，不如说是一个心理学的事实”，在一个人人都劳动的社会里，痛苦就会消失。(4)最后，劳动是人在自然面前的自我确证，通过劳动，他把自然置于他的统治之下。这是新的，特别是法国的劳动人道主义思潮或明或暗的理论假定。其最著名的代表是乔治·弗里德曼(Georges Friedmann)。

在所有这些理论和学术讨论的背后，了解一下大多数工人的想法也许更有启发，当被问及“人为什么要工作？”时，回答仅仅是“为了糊口”或“为了挣钱”(见Helmut Schelsky, Arbeiterjugend Gestern und Heute[1955]，他的文章显然摆脱了对劳动的偏见和理想化)。

[76] 爱好在现代劳动社会中所起的作用是惊人的，他是“劳动—玩”理论的经验基础。在本书中特别值得一提的是，马克思虽对此发展一无所知，却期望在他未来无劳动的乌托邦社会中，所有活动都以完全类似于爱好活动(hobby activities)的方式来进行。

[77] Republic 346.从而，“获取的技艺避免了贫穷，如同医疗避免了疾病”(Gorgias 478)。既然人们自愿为他们得到的服务付报酬，自由职业就必定同时在“赚钱的技艺”上达到了惊人的完美。

[78] 对于古代希腊和罗马的这一典型习俗(我们可以从“相信奴隶除非被放在刑架上，否则就不会说真话”的观点中找到它的起源)，现

代通行的解释是十分错误的。与现代解释相反，这个信念在于相信没有人能在折磨之下还会撒谎："人们相信在痛苦的呼喊之中能获得本性之声。痛苦越是深切，此种肉与血的证明就越是源自内在和越是真实。"(Wallon, op.cit., I, 325)。古代心理学比我们的心理学更加意识到在编造谎言中所包含的自由因素或自由发明。它认为折磨的"必然性"破坏了这种自由，从而不适用于自由公民。

[79] 更古老的用于指奴隶的希腊词douloi和dmōes仍暗示着战败的敌人。关于战争和战俘买卖是古代奴隶的主要来源，见W.L.Westermann, "Sklaverei," in Pauly Wissowa。

[80] 今天，由于战争和破坏工具的新发展，我们大概忽视了这个现代相当重要的趋势。事实上，19世纪是历史上最和平的世纪之一。

[81] Wallon, op.cit., III， 265.沃伦出色地表明了晚期斯多葛(Stoic)学派关于所有人都是奴隶的概括，是如何建立在罗马帝国发展的基础上的。在那里，帝国政府逐步取消了古代的自由，以至于最后没有人是自由的，每个人都有一个主人。转折点最早出现在卡里古拉(Caligula)时期，然后是图拉真(Trajan)同意把自己称为统治者(dominus)——一个从前只用于一家之主的词。古代晚期所谓的奴隶道德，以及奴隶生活和主人生活之间不存在真正区别的假定，都有非常现实的背景。此时奴隶确实可以对他的主人说：没有人是自由的，每个人都有一个主人。用沃伦的话说，"矿井中的囚犯与磨坊和面包房中的那些遭受某种较低程度的痛苦的囚犯结为手足，与所有那些以某种特殊行会为目的的劳动者联合在一起"(p.216)。"是奴隶制的法规现在支配着城市居民；我们在涉及他本人、他的家庭和财产的法规之中，发现了所有那些专用于奴隶的法规。"(pp.219—220)

[82] 马克思的无阶级无国家社会并非乌托邦。除了现代发展有明显的抛弃社会的阶级差别，以及用"事务管理"代替政府(在恩格斯看来这正是社会主义社会的标志)的倾向外，对马克思本人来说，这些理

想也显然与雅典民主制一致，只不过在共产主义社会里，自由公民的特权扩大到了所有人。

[83] 毫不夸张地说，Simone Weil，La condition ouvrière(1951)是文学作品中不带偏见和伤感地讨论劳动问题的唯一著作。她选择了荷马的一句诗，作为她讲述她在工厂每日见闻的箴言：必然性有力地压迫着你，非人意所能反抗(poll' aekadzomenē, kraterē d'epikeiset' anagkē)。她得出结论说，希望从劳动和必然性中永恒地解脱出来是马克思主义的乌托邦因素，同时也是所有被马克思主义所推动的劳动革命运动的实际动力。它才是“人民的鸦片”(马克思认为宗教是人民的鸦片)。

[84] 不用说，这种闲暇根本不是古代所谓的skholē，古代的“闲暇”不是一种消费现象(无论“炫耀”与否)，也不会随着劳动中节省下来的“空余时间”而出现；相反，只有从所有与纯粹生存有关的活动中“摆脱出来”，无论是消费活动还是劳动，闲暇才会出现。衡量不同于现代闲暇理想的skholē的一个标尺，是众所周知和经常被提及的古代希腊生活的俭朴。一个典型的例子是，主要为雅典贡献了财富的海上贸易反而受到怀疑，以至于柏拉图追随赫西俄德，认为新城邦的建立要远离大海。

[85] 据估计在中世纪，人们几乎一年时间中有半年不工作。法定假期一年有141天[见Levasseur, op.cit., p.329；也见Liesse, Le Travail(1809)，p.253，关于法国在革命前的工作天数的部分章节]。工作日的急剧延长乃是工业革命初期，劳动者必须和新引进的机器竞赛的典型特征。15世纪的英格兰是11—12小时，17世纪是10小时[见H.Herkner, “Arbeitszeit,” in Handw□rterbuch für die Staatswissenschaft(1923), I, 889 ff.]。简言之，“在19世纪上半叶的时候，劳动者们已经见识了比以往那些最为不幸者所遭受的条件还要恶劣的生存条件”[□douard Dolléans, Histoire du travail en France(1953)]。与“黑暗时代”作比较，我们时代达到的进步程度通常

被夸大了。例如，在今天最发达的国家里，人的寿命才相当于古代某些时期的人的寿命。当然我们对此并不十分肯定，但是从名人传记中记载的死亡年龄上就可以作出这样的猜测。

[86] Locke, op.cit., sec.28.

[87] Ibid., sec.43.

[88] Adam Smith, op.cit., I, 295.

第四章 工作

18. 世界的持存

我们双手的工作，不同于我们身体的劳动——技艺人的制作和对材料本质上的“加工”[1]，不同于劳动动物的劳动和它与劳动对象的“融合”——制造出种类数不清的东西，它们的总和构成了人造物。这些东西主要是使用对象(但不全是)，具有洛克为确立财产权所需的持存性(durability)，以及亚当·斯密为建立交换市场所需的“价值”，而且它们也是马克思所相信的，是生产力之人的本质力量的最佳展示。对它们的恰当使用不仅不会导致它们的消失，而且还使人造物具有了一种坚实稳固性，无此，就无法指望人造物可以庇护人这个变化无常、难逃一死的生物。

人造物的持存性不是绝对的；即使不把它们用于消费，我们的使用也可以把它们用光耗尽。弥漫于我们整个存在的生命过程悄然侵蚀着它们，而且即使我们把这些东西弃置不用，它们也会最终腐烂，返回到它们被抽离出来、又一直企图抗拒的无所不在的自然过程当中。如果任其自生自灭或将之从人类世界中遗弃，椅子就会重新变成木头，木头又会腐朽而重回大地。而此前，树木就是从大地中生长出来后被砍伐成木料，木料又被加工成木材，木材又被制成椅子的。一代代人降生到这个人为世界上，生活过又离开，尽管世上的所有单个物品随着一代代人的更新而不可避免地被替换，是它们做为人类制造者产物的标志，但这却不是人造物本身终极的命运。另外，虽然使用必定会用光这些东西，但却与所有消费品内在固有的毁灭结局不同。使用所损耗的是其持存性。

正是这种持存性，使世界之物相对来说独立于生产和使用它们的人，而它们的“客观性”，使它们至少在一段时间里能经受住、“抵挡

住”[2]它们的制造者和使用者贪婪无度的需索。从这个角度看，世界之物有让人的生活稳定下来的功能，而它们的客观性就在于这个事实：尽管人的本性变化无常，却能通过与同一把椅子、同一张桌子的联系，重获他们的相同性，即他们的同一性(与赫拉克利特所说的同一个人不能两次踏入同一条河流相反)。换言之，与人的主观性相对的是一个客观的人为世界，而不是一个威严冷漠、不受触动的大自然。相反，后者压倒性的原始力量迫使人们随着自身生物运动的循环无情地旋转，而人的生物循环运动又是如此接近于整个自然大家庭的循环运动。只有我们从自然给予我们的东西中建立起一个我们自己的客观世界，把世界嵌入自然环境来保卫我们不受自然的侵蚀，我们才能把自然视为某种“客观”的东西。没有一个在人与自然之间的世界，就只有永恒的运动，而没有客观性。

虽然使用和消费如同工作和劳动一样不是一回事，但它们似乎在某些重要的方面颇有重合，以至于公众和知识界普遍同意的将这两个不同事情等同起来的看法，也貌似颇有道理。就使用对象与活的消费有机体一接触，损耗过程就开始了而言，使用确实包含着消费的因素在内。而且身体与使用物接触得越密切，使用和消费的等同就越显得真实可信。例如，如果某人以穿衣来解释使用对象的性质，那他就很容易得出结论说，使用不过是较慢速度的消费而已。对此我们以我们前面提到的一点来驳斥，就是毁坏(尽管不可避免)对使用来说是附带的结果，对消费来说则是内在固有的属性。一双极易损坏的鞋子与单纯消费品的区别在于：我如果不穿鞋子，它就不会坏，也就是说它们无论多么脆弱，都有一定程度的独立性，不管它们主人的情绪是多么变化，它们都能完好地保存相当长的一段时间。无论用还是不用，它们都会在世界上留存一个时期，除非被肆意地毁坏。

还有一个类似的，但更著名、更貌似有理的论点被提出来，用来支持工作和劳动的同一性。人的一种最必要、最基本的劳动——开垦土地，似乎是证明劳动可以在它自身过程中转化为工作的绝佳实例。

因为土地的开垦虽与生物循环紧密联系并完全依赖于更大的自然循环，但它却留下了超越自身活动的产物，为人造物带来持续的增添，年复一年地干活，荒野最终会变为桑田。由于这个原因，这个例子显著地出现在所有古代和现代的劳动理论中。然而，尽管劳动和工作存在着不可否认的相似性，尽管农业古老的荣耀来自开垦土地不仅生产了维生手段，而且也在开垦土地的过程中为世界的建造准备了大地，但即便如此，它们两者的区别依然是很明显的：严格来说，开垦过的土地不是一个使用对象，因为使用对象在自身的持存性上存在，只需要普通的照料就能一直保持下去；而开垦过的土地要保持可耕的状态，就需要一再地劳作。换言之，对它来说真正的物化(产品一生产出来就一劳永逸地获得它的存在)从未发生过；它要停留在人类世界中，就需要被一次又一次地再生产。

19. 物化

制作，即技艺人的工作，是一个物化(reification)的过程。一切东西(即使最脆弱的东西)内在固有的坚实性，都来自被加工的材料，但材料却不是单纯给定的和本身就在那儿，像田野或树上的果实，我们可以采摘它，也可以让它留在自然家园里自生自灭。材料被人为地从其自然位置中夺取，已经是一种人手的结果了。夺取它要么是扼杀了一个生命过程，如为了得到木头我们就要砍树；要么是打断了某个自然的缓慢进程，如从地球子宫里夺走铁、石头或大理石。这种侵夺和暴力的因素存在于一切制作当中，而技艺人、人造物的创造者，始终都是一个自然的破坏者。用自己的身体和家畜的帮助来滋养生命的劳动动物，也许能够成为所有生物的统治者和主人，但他始终是自然和地球的仆人；只有技艺人视自己为整个地球的统治者和主人而行事。因为他的生产力被视为有着造物主—上帝的形象，在上帝从无中创造(ex nihilo)的地方，人则从给定的质料中创造；人的生产力本质上必然导致普罗米修斯式的反叛，因为它只有在部分破坏了上帝创造的自然之后，才能建立起一个人为世界。[3]

这种暴力体验是人类力量的最基本经验，从而与人在单纯劳动中体验到的痛苦、筋疲力尽截然相反。它不仅带来自我确信和满足，甚至成为整个生活中自信的源泉。工作的所有这些体验，既完全不同于在操劳中度过一生的喜悦，也完全不同于劳动本身既强烈、又瞬息的愉悦，后者是一群人跟着劳动号子一起做动作时产生的，本质上与我们在其他有节奏的身体运动中体会到的愉悦相同。大量有关“劳动之愉悦”的描述，如果它们不是从圣经的角度对生死达到满足的喜悦之后所做的反思，也不是简单地把完成工作的骄傲误认为工作进行中的“快乐”的话，就都和人在自身力量的狂暴运用中获得的提升感有关，人适用自身力量对抗了自然的压倒性强力，并通过工具的巧妙发明知道了如何成倍地扩充这种力量来战胜自然。[4]因此，坚实性不是从“汗流浃背”地挣面包中得到的愉悦或消耗的结果，而是人的力量的产物，它也不是仅仅靠着借取和摘除，就能不费力地从自然的永恒存在中获得的礼物，尽管没有从自然中夺取的物质材料，它就不可能形成，但它始终是一种人手的作品。

制作的实际工作是在一个模型的引导下完成的，对象按照模型来塑造。这个模型可能是心灵的眼睛观照到的一个影像(image)，也可能是借助工作已暂时地捕获到了的物质化形态的一个蓝图。不管是哪一种情况，引导制作活动的东西都在制作者之外，先于制作的实际活动，正如劳动者体内生命过程的紧迫性先于实际的劳动过程一样。(此描述与现代心理学的发现完全相抵触，后者异口同声地告诉我们心灵的影像稳固地存在于大脑中，如同饥饿的痛感存在于胃中一样。现代科学的主观化仅仅是现代世界更为极端的主观化的一个反映，这一点在下述事实上也得到了证明，就是现代的大部分工作都是以劳动的方式进行的，以至于工人即使想“为他的作品，而非为自身劳动”，[5]也无法做到。在对象生产中工人通常总是被当成工具，因此他对于生产对象的最终形态没有哪怕一点概念。[6]不过以上状况虽有重要历史意义，但对于表述积极生活的基本区分来说关系不大。)值得我们注意的是，在所有肉体感觉(快乐和痛苦，欲望和满足)和精神影像之

间，确实有着一个把二者区分开来的真正鸿沟：前者是如此的“私人”，以至于无法在外部世界中充分地表达或表现出来，从而也不能完全地对象化；后者却能如此轻易和自然地让自身对象化，以至于如果我们不是事先心中有一个床的“影像”、“模型”，我们就不能制造出一张床；如果不求诸一个真实的床的某种视觉经验，我们甚至无法想象一张床。

对于制作在积极生活序列中所具有的地位至为重要的是，引导着制作过程的影像或模型不仅先于制作过程而存在，而且在作品完成之后也不会立即消失，它完整无缺地保存着，并让自己继续引导原则上可以无限次重复的制作活动。工作内在具有的这种潜在复制能力，本质上不同于作为劳动标志的重复。重复是被生物循环所推动的，并始终受生物循环的支配，虽然人身体的欲望和需要在一定的间隔里反复有规律地出现，它们却从来不能保持较长时间。复制(multiplication)，与纯粹的重复(repetition)不同，是让那些在这个世界上已经拥有相对稳固、相对持久存在的东西在数量上加倍。模型或影像在制作开始前就存在，在制作结束后还在那里，比所有它可能促使其产生的使用对象更长久。模型或影像的这种永恒性质对柏拉图的永恒理念学说产生了强大影响，就他的学说受到idea(“型相”)或eidos(“形式”)的启发而言(他第一次把这两个词用在哲学文本当中)，他的理论建立在制作(poiēsis)或制造经验之上。而且虽然柏拉图用他的理论表达了完全不同的、也许更为“哲学化”的体验，但他一直从制作领域中援引实例来证明他的说法的合理性。[7]在柏拉图学说中，高高在上的、统率着众多易逝事物的永恒理念，就是从模型的永恒性和单一性中得到证明的，众多易逝对象都是模仿它而造。

这个制作过程完全是由手段和目的的范畴来决定的。制造物在双重意义上是一个目的产品(the end product)：一是生产过程在产品中达到了目的(马克思谓之“过程消失在产品中”)，一是生产过程仅仅是达到这个目的的手段。劳动当然也为消费的目的生产，但因为这个目

的，这个用于消费的东西，缺乏一件作品所具有的恒久世界性，劳动过程的目的就不是由目的产品决定的，而是由劳动力的消耗决定的。另一方面产品本身又立刻变成了手段，变成了生存和劳动力再生的手段。相反，在制作过程中，目的是无可质疑的：当一个在世界上足以持久存在的全新事物，作为一个独立实体被增添到人造物当中的时候，目的就出现了。对物、制造之目的产品来说，制造过程不需要重复，重复的动力要么来自工匠获得他生存手段的需要(在此情形下他的工作等同于劳动)；要么来自市场上对产品复制的要求，在此情形下，满足市场要求的工匠就如柏拉图所说的，在他的手艺之外又增加了赚钱的技艺。关键在于，不管在哪种情形下，对制作过程来说重复的原因都在它自身之外，而不像劳动本身就包含着强制性重复：为了劳动就必须吃饭，为了吃饭就必须劳动。

制作的标志是有一个明确的开端和一个明确的、可预见的终结，这个特征把它和所有其他人类活动区别开来。陷于身体生命过程之循环运动的劳动，既没有开端，也没有终结。行动虽有一个明确的开端，却从来没有一个可预见的终结，这一点我们后面会谈到。工作最大的可依赖之处就在于制作过程不像行动那样不可逆转：每个以人手生产出来的东西都可以被人手破坏；也没有那个使用对象是如此紧迫地为生命所需，以至于让制造者离开了它就无法生存或者不得不承受毁灭它的代价。技艺人的确是一个统治者和主人，不仅因为他是主人或他把自身确立为整个自然的主人，而且因为他是他自身和他活动的主人。但对劳动动物和行动者来说就不是如此，前者被他自身生命必然性所支配，后者始终要依赖他的同伴。单单凭着对未来产品的形象，技艺人就能自由地生产；而单单面对他双手的作品，他又可以自由地破坏。

20. 工具性和劳动动物

从技艺人——完全凭借双手作为原始工具的人的角度看，人就是

本杰明·弗兰克林所谓的“工具制造者”。技艺人设计和发明器具是为了建立一个物的世界，器具的合用和精确程度都是由他想要创造的产品的“客观”目的决定的，而不是由他的主观需要和要求决定的，但相同的器具对劳动动物来说，仅仅减轻了它的负担并让它的劳动机械化。工具和器具是如此坚实的世界对象，以至于我们可以用它们来划分世界文明的整个阶段。它们的世界特征没有比它们用于劳动过程时表现得更明显的了，因为在那里，它们确实是经历了劳动和消费过程后唯一幸存下来的有形之物。由于劳动动物受制于吞噬一切的生命过程并沉沦其中，因此对它而言，世界的持存性和稳固性就主要体现在它所使用的工具和器械上，在一个劳动者社会，工具的性质很可能不仅仅是工具性或功能性的。

我们经常听到人们抱怨说，现代社会里目的和手段颠倒，人成了他发明出来的机器的奴仆，被迫“适应”机器的要求而非用它们来满足人的需要，这些问题都在劳动的事实处境中有其根源。在劳动中，生产首先是为消费做准备，手段和目的的划分(此乃技艺人活动的典型特征)丧失了意义，技艺人发明出来和用于帮助劳动动物的工具，一旦被劳动所用，也就失去了它们的工具性特征。因为劳动始终是劳动过程的一个必要组成部分和它永远无法超越的背景，而在劳动过程之内，问以手段和目的范畴为预设的问题，例如问人活着和消费是为了有力气劳动，还是他们劳动是为了获得消费的手段，是无意义的。

如果我们考虑一下这种依据人的行为来明确区分手段和目的的能力的丧失，我们就可以说，为了一个特定的目的产品而对工具自由地处置和使用，已经被劳动者身体和它的器具的有节律统一所取代，劳动运动本身像一种自成一体的力量一样活动。为了取得最佳效果，劳动(并非工作)需要按节律进行，而且就许多劳动者聚集在一起而言，劳动需要所有个人运动的有节奏配合。[8]在这种运动中，工具失去了它们的工具性质，人和他的工具以及他的目的之间的界限变模糊了。主宰着劳动过程和一切以劳动方式进行的工作过程的，既不是人的有

意图努力，也不是他想要的产品，而是过程本身的运动和它强加在劳动者身上的节奏。劳动工具也卷入到这个节奏中，直至身体和工具都以同样的节律做重复运动。也就是说，直至在机器的使用当中，所有器具都极其恰当地配合了劳动动物的运作，不再是身体运动决定器具的运动，而是机器运动反过来强迫和支配身体运动。关键在于，没有什么东西比劳动过程的节奏能更轻易、更自然地加以机械化；反过来，劳动过程与同样自动化的生命过程、生命与自然的新陈代谢过程重复节奏高度吻合。正是因为劳动动物使用工具和器具的目的不是为了建造一个世界，而是为了减轻自身生命过程的辛劳，它自工业革命以来就已实质上生活在一个机器世界中了，劳动的解放用机器取代了几乎所有手工工具，实际上是用更高级的自然力以这样那样的方式补充了人的劳动力。

工具和机器的根本区别，也许最好地反映在一场显然没有答案的无休止讨论上——到底是人应当“适应”机器还是机器应当适应人的“本性”的问题。我们在第一章已提到这场讨论为什么注定是无结果的主要原因：如果人的条件在于它是一个被条件规定的存在，任何东西无论是自然给定的还是人为的，一经他接触，就立刻变成他下一步存在的条件，那么，人在设计机器的同时也就让自己“适应”了一个机器环境。就像以往所有时代的工具和器具一样，机器确实已经变成了我们存在的一种不可摆脱的处境。从而就我们的立场看，这场讨论的有趣之处毋宁说在于“适应”与否的问题到底会不会出现。无疑，人总在适应或需要特殊调整来适应他使用的工具；人或许还要让自己适应自己的双手；但机器的情形完全不同。与手工艺品的制作工具在工作过程中每时每刻都是人手的奴仆不一样，机器要求劳动者为它们服务，劳动者被迫改变他身体的自然节律来适应机器的运动。确实，这并不意味着人自身适应了机器或变成了机器的仆人，但是它确实意味着只要工作在机器上进行下去，机械过程就代替了人体的节奏。即使最精巧的工具也始终是人手的奴仆，不能指挥或代替人手；即使最原始的机器也指挥着身体的劳动，并最终取而代之。

正如历史上经常发生的情形一样，似乎技术(在这里是机器取代工具和器具)的实际内涵只有到了它发展的最后阶段，随着自动化的来临，才能彻底暴露出来。简短回顾一下自近代以来现代技术发展的主要阶段，大概对我们的讨论有好处。第一个阶段，是造成了工业革命的蒸汽机的发明，这个阶段仍然以对自然过程的模仿和人对自然力量的有目的使用为特征，因此与古老的对水力、风力的利用并无本质区别。蒸汽机的原理也不是新的，只不过煤矿的发现和利用满足了对其能源的要求。[9]早期阶段的机器也反映了对这种已知的自然过程的模仿；它们模仿人手的自然活动并对之做了更为有力的应用。但是我们今日被告知："要避免的最大陷阱是，假定设计的目的在于复制操作者或劳动者的手部运动。"[10]

下一个阶段主要以电力的使用为特征，而且电力在当前确实仍然决定着技术发展的程度。这个阶段不再能描述为古老技艺或手艺的巨大扩展或延伸，而且对这个世界来说技艺人的范畴，即每个工具都是达到规定目的的手段的范畴，也不再适用了。因为在这个阶段我们不再以自然提供给我们的方式使用材料，破坏、打断或模仿自然过程(在此类情形下我们还是为了我们的世界，改变自然，使自然非自然化，从而一方面是人的世界或人造物，另一方面是自然，两者还是各自独立存在的实体)。现在我们已经开始了"创造"本身，即释放我们自身的自然过程(没有我们，这个过程就根本不会发生)，而不是谨慎地在人造物周围设置重重屏障，以抵御自然的原始力量，使之尽可能地远离人为世界。我们已经将自然力及其原始力量导入世界，带来的结果是制造观念的一个真正变革；曾经一直作为"一连串独立步骤"的制作，变成了"一个连续的过程"，传送带或流水线的过程。[11]

自动化是这个发展的最新阶段，也确实"照亮了整个机械化的历史"[12]。即使原子时代和以核能发现为基础的核技术很快地给这个阶段画上了句号，它仍然是现代发展的顶点。作为核技术第一代装备的各种类型的原子弹，如果充分释放出来，即使不用非常大的数量，也

足以毁灭地球上的所有有机生命，这充分地显示了这样一个变化会造成多么大范围的影响。这已经不再是一个解除和释放基本自然过程的问题了，而是一个如何在日常生活中，指挥地球和地球之外的宇宙能量和力的问题；实际上我们已经这样做了，只不过是在核物理学家的实验室里而已。[13]如果当前技术在于把自然力导入人造物的世界，未来技术就在于把我们周围的宇宙空间力量导入地球自然。当前技术已经极大地改变了人造物的世界性，未来技术是否会在相同或更大程度上改造我们的自然家园(自人类世界伊始，我们就知道自然是我们的家)，我们还要拭目以待。

把自然力导入人类世界，动摇了世界本身的目的性特征，即客体本身是设计工具和发明器械所要达到的目的的事实。一切自然过程的特征是它们的形成无需人的帮助，自然物不是“被造的”，而是自行生长成它要成为的样子的。(这也是我们的“自然”一词的真正含义，无论这个词是从拉丁词根nasci，即出生中派生出来的，还是可追溯到它的希腊词源physis。后者来自phyein，意思是“从中生长出来”，“自身显示”。)与人手的产品必须靠人一步步把它实现出来，而且其制作过程也完全独立于制成品本身的存在不同，自然物的存在不独立于它形成的过程，甚至与这个过程同一：种子在某种意义上包含着树或者已经是树，如果种子变成树的生长过程停止了，树也就不存在了。如果我们透过人类目的的背景来看待现在进行的过程，其自动化性质就显露出来了。因为人的有目的活动包含一个自觉的开始和一个明确的结束。相反，所有自行运动的、从而不受人为意图和目的干扰的过程都被称为自动的。在自动化的生产方式中，操作与产品的区别，以及产品对于操作的优先性(操作仅仅是产生出目的的手段)都变得无意义和过时了。[14]在此，技艺人范畴和他的世界已不再适用，就如同它们以往不适用于自然和自然宇宙一样。这也顺带解释了为何现代的自动化鼓吹者强硬地反对自然的机械主义观和18世纪实用的功利主义观，因为机械主义和功利主义都是技艺人片面、单一的工作取向的典型特征。

关于技术的整个问题，即机器的引入如何改变了生活和世界的问题的讨论，常常被奇怪地误导到一门心思地关注机器是为人服务的，还是给人带来伤害的问题上。这里假定了，每个工具和器械被设计出来，首先是为了让人的生活更轻松，让劳动更少痛苦，即它们的工具性完全是从人类中心主义的角度上被理解的。但实际上它们的工具性更主要地与它们被设计出来去生产的客体有关，它们的“人类价值”仅限于劳动动物对他们的使用。换言之，技艺人，工具的制造者，发明工具和器械是为了建造一个世界，而不是——至少不主要是——用来帮助人的生命过程。因而这里的问题不是我们到底是机器的主人还是奴仆的问题，而是机器是否仍然服务于世界和世界之物；或者相反，是否它和它的自动化运动过程已经开始统治，甚至破坏世界和世界之物的问题。

有一点是确定的：制造活动持续的自动化过程不仅摧毁了“人脑指挥的双手代表最适宜效率”的“无效假定”，[15]而且摧毁了一个更重要的假定，就是我们周围的世界之物都仰仗于人的设计，而且是人根据他的实用或美的标准来设计和建造的。实用和美是世界的标准，但我们已设计出了既能满足某些“基本功能”，其外形又首先由机器运作来决定的产品，代替了实用和美的标准。这些“基本功能”当然是人的动物性生命过程的功能，因为没有其他功能比之更加基本，但是产品本身——不仅包括它的各种变化形态，而且包括“通向新产品的全面变革”——将完全取决于机器的能力。[16]

按照机器的运作能力来设计客体，而不是以为了生产某些客体来设计机器，这确实是手段和目的范畴的完全颠倒，假如这个范畴仍有意义的话。但即使最一般的目的——人力的解放(以前它通常被归为机器的目的)，现在也被看作是次要和过时的目标，对于“效率惊人的增长”[17]来说不仅是不够的，而且是潜力有限的。就当前的形势而言，根据手段和目的范畴来描述这个世界已经无意义了，就如同问自然，她形成种子是为了生成树，还是形成树是为了生成种子的问题无

意义一样。同理，把自然无休无止的过程引入人类世界的这一持续进程，尽管极大地破坏了作为人造物的世界，却更可靠和源源不断地为人—类物种提供了生活必需品，就像人在地球上建立起他们的人造家园，在自然和他们自己的世界之间竖起屏障之前，自然本身所做的那样。

对于一个劳动者社会来说，机器世界已经变成了真实世界的替代品，即使这个虚假世界不能完成人造物最重要的任务——为有死者提供一个比他们自己的存在更持久、更稳固的住所。在无休止的操作中，这个奇迹般的世界甚至正在失去它独立的世界性特征，而工具、器械和现代早期的机器都还明显地拥有这些特征。它赖以维系的自然过程越来越与生物过程合为一体，以至于我们一度运用自如的设备，开始看起来更像“人身上拿不掉的壳，正如海龟身上的壳一样”。从这种发展的有利角度来看，技术实际上不再显现为“人扩展物质力量的有意识努力的产物，而更像是一种人类的生物学发展——人类有机体的内部组织以不断增长的态势被移植到人的外部环境当中”[18]。

21. 工具性和技艺人

工具和器械决定了一切制作和制造活动，也为技艺人带来了关于工具性的最基本体验。在这里确实不仅是目的证明手段正确；而且目的还创造和组织了手段。目的证明了对自然施加暴力以获得材料的正当性，正如木材证明了砍伐树木的正当性，桌子证明了破坏木材的正当性。为了目的产品，工具器械才被设计和发明出来，同样的目的产品也组织着工作过程本身，决定了所需的专家、合作的程度、助手的数量，等等。在工作过程中，每件事都是根据它对于所欲目的的适当性和有用性来判断的。

同样的手段和目的标准也适于产品本身。尽管产品对于它的生产手段和制作过程来说是一个目的，它却从来不是所谓的目的本身，至少只要它还作为使用对象，就不是目的本身。椅子是木工活的目的，

但它只有再次作为一个手段(作为物，它的耐用使它要么用作舒适生活的手段，要么用作交换的手段)，才能显示它的有用性。制作活动内在的效用性标准的困难在于，它所依赖的手段和目的关系更像一个链条，在这个链条中，每个目的在其他情境中又再次被用作手段。换言之，在一个严格功利主义的世界里，所有的目的都注定是暂时的，很快会转化为下一步目的的手段。[19]

这种内在于所有首尾一贯的功利主义——最出色的技艺人哲学——中的困难，在理论上可以诊断为功利主义内在不能理解效用和意义的区分，在语言上可以表达为不能区分“为了什么”(in order to)和“为何缘故”(for the sake of)。因此，在技艺人社会中弥漫的有用性理想，如同在劳动者社会中流行的舒适理想或统治商业社会的获利理想一样，实际上不再是一个效用的问题，而是一个意义的问题。技艺人以“为了什么”来判断任何事，做任何事。正是总体上“为了有用性的缘故”。有用性理想本身，就像其他社会的理想一样，不再被看作是为了得到其他什么东西而需要的东西，它简单地拒绝了关于它自身的用处是什么的进一步追问。显然没有人能回答莱辛(Lessing)曾经向他同时代的功利主义哲学家提出的问题：“那么用处的用处是什么？”功利主义的困难在于它陷入了手段和目的的无穷链条，而不能达到某个能证明手段—目的范畴，即功利原则本身的正当性的原则。“为了什么”成了“为何缘故”的内容；换言之，被确立为意义本身的效用原则生产着无意义性。

在手段和目的范畴之内，以及在主宰着整个使用对象和效用世界的工具性经验当中，根本不存在终结手段和目的范畴以及防止所有目的再被用作手段的方法，除非宣告某一个东西是“目的自身”。在技艺人的世界里，每个东西都必须有用，也就是，必须让自己成为获得其他什么东西的工具。说意义只有在作为目的、作为“目的自身”的时候才能出现，实际上要么可用于所有目的的同义反复，要么是语词上的矛盾，因为一个目的一旦达到了，它就不再是目的了，也丧失了它引

导手段的选择和证明手段为正当的能力，以及组织和生产手段的能力。它现在变成了众多客体之一，即被加入到一个巨大的给定物储备库中，技艺人可以从中自由地选取手段来追求他的目的。相反，意义必须是永恒的，无论它是被人发现而获得，还是未被发现而被忽略，都无损于它的性质。技艺人，就他只是一个制造者，就他只是从直接源于他的工作活动的手段和目的角度来考虑问题而言，没有理解意义的能力，正如劳动动物没有理解工具性的能力一样。并且正如技艺人用来建立世界的工具和用具对劳动动物来说变成了世界本身一样，这个世界的意义也超出了技艺人所能理解的程度，以至于对他来说意义变成了悖论性的“目的自身”。

无意义性是所有严格功利主义哲学的内在困境，摆脱这一困境的唯一出路是，放弃使用物的客观世界，转而依赖使用本身的主观性。只有在一个严格人类中心主义的世界里，使用者，即人自己变成了终极目的，才能终止手段和目的的无穷链条，效用本身才能获得意义的尊严。然而悲剧在于，技艺人一旦从他自身的活动中找到了满足，他就开始贬低物的世界，贬低目的以及他自身头脑与双手的目的产品；假如作为使用者的人是最高目的，是“万物的尺度”，那么不仅自然会被技艺人当作几乎“无价值的材料”来加工，而且“有价值的事物”本身也变成了单纯手段，从而失去了它们自身的内在“价值”。

技艺人的人类中心主义式功利主义，在康德的公式中找到了它最伟大的表述：没有人应当成为一个手段，每个人都是目的。尽管在康德之前的其他人也意识到了按照手段和目的范畴无限制地思考下去，必然会在政治领域内带来致命的后果(例如洛克坚持，没有人有权拥有他人的身体或使用他人的体力)，但只有在康德这里，现代早期阶段的哲学才彻底摆脱了在任何技艺人制定社会标准的地方都能找到的陈词滥调。当然，原因不是康德想表述或理论化他那个时代的功利主义教条，而是相反，他首先把手段—目的范畴限定在适当位置上，阻止它用于政治行动领域。不过，不可否认康德的公式仍来源于功利主

义的思维方式，正如他另一个著名的和同样内在悖论的解释——对艺术品的解释，也有其功利主义的渊源一样。在他解释人对这个唯一不是“为了用”的东西，即艺术品的态度时，他说我们从中得到的是“无功利的愉快”[20]。因为把人建立为“最高目的”的同一种活动，也允许他“(如果能够的话)让整个自然都服从于这个最高目的”[21]，即把自然和世界贬低为纯粹的手段，剥夺它们的独立尊严。在意义问题上，甚至康德也不得不求助于悖论性的“目的自身”来解决这个困惑或照亮技艺人的盲点。但这个困惑事实上在于，尽管只有制造及其工具性能建立一个世界，但如果这个世界在建成之后还继续受促使它形成的标准的统治，这同一个世界就像使用材料，即用于下一步目的的纯粹手段一样，变得毫无价值。

就人是技艺人而言，他使事物工具化。他的工具化活动意味着所有事物都贬低为手段，让它们失去了内在和独立的价值，以至于最终不仅制造对象，而且“整个地球和所有自然力”(它们的形成无需人的帮助，并且独立于人的世界而存在)都失去了它们的“价值，因为它们不具有从产品而来的对象化”。[22]正是由于技艺人对世界的这种态度，古典时期的希腊人宣布艺术和技艺的整个领域(在那里人们使用工具和做事情不是为了它们自身的缘故，而是为了生产另外的东西)是banausic，这个词的最佳翻译是“市侩的”，表示从利害出发的思考和行动的鄙俗。如果我们意识到这个评价也不把希腊雕刻和建筑大师排除在外的话，其蕴涵的强烈蔑视之情就不能不令我们震惊了。

这里关键的问题当然不在于工具性，不在于为达到目的对手段的使用，而在于制作经验的普遍化，即有用和效用被确立为人的生活和世界的最终标准。这种普遍化是技艺人活动内在固有的，因为存在于制造活动中的手段和目的经验，并不随着产品的完成而消失，而是扩展了它的最终目标，服务于使用对象。整个世界和地球的工具化，一切既定事物的无限贬值，每个目的都转化为手段，以及只有让人成为万物的主人和统治者才能阻止的加速的无意义过程，所有这一切并不

直接来自制造过程；因为从制造的观点看，制成品本身就是目的，一个一个独立持久的存在，如同在康德的政治哲学中，人是目的一样。只有在制造主要用于生产使用对象时，完成品才又一次变成了手段；只有在生命过程牢牢抓住了事物并为它的目的使用它们时，制作的生产的和有限的工具性(instrumentality)才转变成了一切现存事物的无限工具化(instrumentalization)。

很显然，希腊人惧怕世界和自然的贬值，惧怕其内在的人类中心主义——所谓人是最高级的存在和万物都为人的生活需要服务的"荒谬"(亚里士多德语)意见，不亚于他们对所有严格功利主义之十足鄙俗的轻蔑。他们到底在多大程度上意识到了从技艺人的角度看待人的最高可能性的后果，也许最好地显示在柏拉图对普罗泰戈拉及其名言的批判中。普罗泰戈拉有一个表面上不证自明的观点："人是所有使用物(chrēmata)的尺度，是存在的事物存在的尺度，和不存在的事物不存在的尺度。"[23](有证据显示普罗泰戈拉并没有说"人是万物的尺度"，像传统和此句的标准翻译要他说的那样。)但柏拉图立刻意识到如果让人成为所有使用物的尺度，那么人就成了使用者和使事物工具化者，而不再是与世界相关的言谈者、行动者和思想者。如果说把万物视为达到目的的手段，把每棵树看作潜在的木材，是人作为使用者和工具人的本性的话，那么人就不仅变成了由于他才存在的那些事物的尺度，而且的的确确成了万物的尺度。

在柏拉图的解释中，普罗泰戈拉听起来像康德的最早先驱，因为如果说人是万物的尺度，那么人就是唯一处于手段—目的关系之外的东西，唯一能把任何其他事物都用作手段的目的自身。柏拉图深知，生产使用对象和把所有自然物当成潜在使用对象的可能性，与人类的欲望和才能一样是无止境的。如果允许以技艺人的标准统治完成了的世界，就像它们必然统治着这个世界的形成过程一样，那么技艺人就会让一切东西为他所用，把一切东西都仅仅视为他自身的一个手段。他会根据每个东西是否可归于使用物的种类来评判它们，以至于用柏

拉图自己的例子来说，风不再凭自身被理解为一种自然力，而是纯粹根据人对温暖或清新的需要来理解。当然，这最终意味着风作为一种客观给定的事物已经从人类经验中被剔除出去。正因为这些后果，柏拉图晚年在他的《法律篇》中再次回想起普罗泰戈拉的名言时，作了一个几乎悖论性的回应：不是人——因其才能和欲望，意图使用任何东西，从而最终剥夺了所有事物的内在价值——而是“神是(甚至)纯粹使用物的尺度”[24]。

22. 交换市场

在许多方面都被证明了具有卓越历史意识的马克思，曾经评论说本杰明·弗兰克林把人定义为工具制造者具有典型的“扬基佬”(Yankeedom)特征，即现代的特征，正如把人定义为政治的动物具有典型的古代特征一样。[25]这个评论的真理性在于如下事实：现代企图把政治人，即行动和言说的人从公共领域中排除出去，正如古代企图把技艺人从公共领域中排除出去一样。在这两种情形下，排除在外都不是一个理所当然的事情，不像劳动者和无产阶级在直到19世纪获得解放之前，被逐出公共领域那样理所当然。现代当然充分意识到政治领域并不总是(而且也不必是)一种纯粹的“社会”功能，社会并不注定要通过政府管理来保护人性的生产性、社会性一面；但是它确实把执行法律和秩序之外的每件事都看作“闲谈”和“虚荣”。现代宣称它天然拥有的社会生产力，无疑建立在技艺人的生产能力之上。反过来，古代也十分熟悉这样的人类共同体形式，在那里，不是城邦或共和国的公民创建和决定着公共领域的内容，而是普通人的公共生活限于“为人群工作”，即成为一个dēmiourgos，即工作人，区别于一个oiketēs，即家务劳动者(从而是一个奴隶)。[26]这些非政治性共同体的标志是它们的公共场所：广场，它不是一个公民集会的地方，而是一个市场，在那里手工艺人可以显示和交换他们的产品。此外，在古希腊，由于不断让人受挫的僭主的野心，也让公民失望到不再关心公共事务，不再将他们的时间消磨在不事生产的广场活动(agoreuein)和

政治活动(politeuesthai)上，而是把广场变成了像东方专制国家的bazaars那样的店铺集市。这些集市和后来中世纪城市典型的贸易和手工艺区的共同特征是，在展示所售货物的同时，也展示它们的生产过程。实际上，“炫耀性生产”(如果我们改动一下凡勃伦的用语)是生产者社会的特征，正如“炫耀性消费”是劳动者社会的特征。

劳动动物的社会生活是无世界和游牧式的，因而他们不能建造和定居于一个公共的世界性领域，与劳动动物不同，技艺人完全能拥有一个他自己的公共领域，即使这个公共领域不是一个严格的政治领域。他的公共领域是交换市场，在那里他显示自己亲手制作的产品，并得到应有的尊重。这种展示的欲望与“交易、物品交换、以物易物的偏好”密切相关，而且深植于这一偏好中，在亚当·斯密看来，这种偏好使人区别于动物。[27]重要的是，技艺人，作为世界的建造者和物品的生产者，能通过与他人交换他的产品而找到适当的人际关系，因为这些产品本身是在他与人隔绝的情况下生产的。现代早期要求的作为每个社会成员最高权利的隐私权，实际上就是这种孤立状态的保证，无此，产品就不能生产出来。威胁着工人“庄严的孤立”并最终破坏能力和卓越的概念的，不是中世纪市场——相互隔绝的手工艺人在此暴露在公共之光下——上的旁观者和品头论足者，而是社会领域的兴起。因为在社会领域内，他人不再满足于仅仅观看、评判和欣赏，而是希望加入到手工艺人的队伍中去，作为他们的同伴参与工作过程。但与人隔绝是每个师傅(mastership)的必要生活条件，他的生活就是独自沉浸在“理念”中，沉浸在有待形成的事物的精神图像(mental image)中。这种师傅身份不同于政治的掌控形式，因为它首要的是对物和材料的掌控，而不是对人的掌控。对于手工艺人的活动来说，对人的掌控实际上是相当次要的，而且工人和师傅(ouvrier和ma□tre)，最初是作为同义词来使用的。[28]

从工作中产生的唯一交往关系来自师傅对助手的需要或师傅想把他的手艺教给别人的需要。不过在师傅的技术和徒弟的无技术、需要

帮助之间的区别是暂时的，就像成年人和孩子的区别是暂时的一样。对工作来说没有什么比团队合作更外在于它和对它更有破坏性的了，团队合作实际上是劳动分工的一种变化形态，包含着“将一个操作分解为构成它们的简单动作”的预设。[29]团队，这个根据劳动分工原则进行生产的多头主体，拥有部分属于整体的归属感，就此而言，团队成员的任何分裂企图对于生产本身来说都是致命的。但是这种归属感不仅是师傅和工人积极投入生产时所不具备的，而且也完全不同于特有的政治归属感——与他人在一起，协力行动(act in concert)，彼此交谈。只有当技艺人停止工作和完成产品时，他才会放弃他的孤立。

在历史上，至少与技艺人的活动相关的最后一个公共领域，最后一个集会场所，是展示产品的交换市场。作为现代早期阶段和制造资本主义初期阶段典型表现的商业社会，源于这种“炫耀性生产”和伴随对交易和交换普遍可能性的渴望。而随着劳动和劳动社会的兴起，“炫耀性消费”和伴随的虚荣取代了“炫耀性生产”和伴随的骄傲，从而宣告了商业社会的终结。

准确地说，在交换市场上人们不再是作为制造者相遇，而且正如马克思反复指出过的，他们也不是作为人相遇，而是作为商品和交换价值的所有者相遇。在一个产品交换成为主要公共活动的社会，即使劳动者也变成了所有者，变成了“他们劳动力的所有者”，因为他们面对的是“金钱或商品的所有者”。正是在这一点上，马克思著名的自我异化，人贬低为商品才出现了，而且这种贬低是在一个制造社会里劳动状况的特征，这个社会不是把人作为人来评判，而是把人作为生产者，按照他们产品的质量来评判。反过来，一个劳动者社会根据人在劳动过程中所实现的功能来评判人；在技艺人眼里，劳动力只是生产更高目的，即一个使用对象或交换对象的必要手段，而劳动社会则把技艺人为机器保留的同样高的价值赋予了劳动力。换言之，劳动社会似乎更“人道”，因为在它的条件下，人类劳动的价格确实上升到如此程度，以至于它似乎比任何给定的材料或物质都更重要和更有价值。

但实际上，它只是预示着某种更有“价值的”东西，即更平稳运转的机器的出现，它巨大的处理能力首先把所有事物标准化，然后把它们统统贬低为消费品。

商业社会，或被激烈的竞争和获取精神所支配的资本主义早期阶段，仍受技艺人标准的统治。当技艺人从他的孤立中走出来，他就作为商人或贸易者出现和建立交换市场。这个市场的存在必须先于产业阶级的崛起，直到那时，他们都只为市场而生产，也就是只生产交换对象而不生产使用物。在这个从封闭的手工艺到为交换市场而制造的转变过程中，制成品部分地改变了它的性质，但没有完全改变。持存性(durability)，这个单独地决定了一个物作为物而存在并作为一个独立实体在世存留的性质，仍然是它的最高尺度，虽然它不再是就事物是否合用而言，而是就是否合于“预先储备起来”以供未来交换而言。[30]

这种制成品性质的改变反映在当前流行的使用价值和交换价值的区别上，后者与前者的关系就如同商人与制造者的关系。就技艺人制造使用物而言，他不仅在私下的孤立状态中生产它们，而且为了私人的使用而生产。当它们变成交换市场的商品时，它们就离开了私人领域，出现在公共领域。价值(经常被提到但是不幸地经常被忘记的是)，“作为在人的观念中拥有一样东西与拥有另一样东西的比例的想法”[31]，“总是意味着交换价值”[32]。因为只有在一切东西都能被用来交换其他东西的交换市场上，它们才有“价值”，无论它们是劳动的产物或工作的产品，还是消费品或使用对象；无论它们服务于身体需要或生活舒适，还是服务于精神生活。这种价值完全在于公共领域给予的重视，只有在那里，事物才显现为商品。把价值赋予一个对象的不是劳动、工作、资本、利润或物质材料，而是公共领域，只有在它出现的公共领域中，它才被尊重、被需要或被忽略。价值是事物在私人场合中无法拥有，而一旦它出现在公共场合就会自动获得的品质。“市场价值”(正如洛克十分清楚地指出的)无关乎“任何事物内在的

自然所值(worth)”[33]，即事物本身的客观属性，“不是买主或卖主个人意愿决定的东西，某种附着于事物本身，无论他们喜欢与否都存在，并且他们应当认可的东西”[34]。事物的内在价值不会改变，除非通过改变事物本身的性质，比如要毁掉一张桌子的内在价值就要靠除掉它的一条腿，而一个商品的“市场价值”则依照“那个商品和与他商品的比例关系的变动”而变动。[35]

换言之，价值与事物、行为、观念不同，不是哪个特定的人活动的产物，但在任何时候，只要任何这样的产物卷入了社会成员之间不断改变的交换关系，价值就形成了。正如马克思所正确指出的，没有人“在他的孤立状态下生产价值”，而且他还加上一句，没有人在他的孤立状态下关心价值；物或观念或道德理想“只有在其社会关系中才具有价值”。[36]

古典经济学关于价值概念的混淆，[37]以及哲学中对“价值”一词的误用带来的更为糟糕的混淆，最初是由“所值”(worth，在洛克那里还找得到)这个古老词语被看上去更科学的一个术语，即“使用价值”(use value)所替代的事实引起的。马克思也接受了这个术语，而且与他对公共领域的厌弃一致，他在从使用价值向交换价值(exchange value)的转化中看到了资本主义的原罪。但是虽然他反对商业社会的这些原罪(在商业社会中，交换市场的确变成了最重要的公共领域，从而任何东西都变成了一件商品，具有交换价值)，却并没有唤起事物本身“内在”的客观价值。相反，他代之以事物在人的消费生命过程中具有的功能，可是这个功能既不知道客观和内在的价值，也不知道主观和社会决定的价值。在社会主义平等的按劳分配中，每个有形之物都在生命和劳动力的再生过程中消解为一种纯粹功能。

然而，语词上的混淆只是故事的一部分。马克思坚定地保留了“使用价值”一词，以及他无数次徒劳地企图为价值的产生找到一些客观来源——如劳动、土地或利润，原因就在于没有人愿意接受这个简单的事实：在交换市场(这正是价值的所在)上不存在“绝对价值”，

寻求它无异于化圆为方一样不可能。一切事物令人悲哀的贬值，即它们内在价值的丧失，始于它们向价值或商品的转化，因为从那一刻起，它们就只在与其他事物的关系中存在，从而成了可替代的东西。普遍的相对化，即一个事物只存在于与其他事物的关系中；内在价值的丧失，即没有什么东西具有独立于不断变化的供需要求的“客观”价值。[38]这一商业社会看似不可避免的发展之所以成为不安的深层源泉，并构成了经济学这门新科学的主要问题，甚至不是由于它本身的相对主义，而是由于这样的事实：技艺人，就其整个活动都是由标尺、尺度、规则、标准的经常使用来决定的而言，不能忍受“绝对”标准和尺度的丧失。货币虽然是各种事物的共同等价物，使它们可以彼此交换，但货币并不具有超出对它的全部使用和操纵之外的客观独立存在，而且这一标尺或任何其他衡量尺度，归根到底属于它所要衡量的事物和操纵它们的人。

标准和普遍规则的丧失(没有它们，人甚至不能建立世界)，是柏拉图在普罗泰戈拉提出把人、物的制造者和人对物的使用确立为最高尺度的时候，就已经觉察到了的。这也表明了交换市场的相对性是如何紧密联系着来自工匠世界和制作经验的工具性，实际上，前者就是不受阻碍和前后一贯地从后者中发展出来的。即使柏拉图的回答——不是人，而是“神是万物的尺度”——是真的，也不过是一种空洞的道德姿态，因为现代假定了，在有用性的伪装下，工具性无条件地统治着制成品的世界，正如它规定着让世界得以形成，让世界内的万物得以产生的活动一样。

23. 世界的恒久性及艺术品

在赋予人造物以稳固性(没有这种稳固性，人就没有一个可依赖的家园)的事物当中，有许多东西既没有严格的有用性，而且，由于它们是独一无二的，也没有可交换性，从而不能通过共同的等价物，如货币来交换；如果它们进入交换市场，也只能被任意定价。另外，

我们与艺术品的恰当交往方式不是“使用”它；相反，我们必须小心翼翼地把它从普通使用对象的整个场景中搬离出来，它才能获得在世界中的恰当位置。同样道理，它也必须远离日常生活的紧迫需求和需要，比其他东西都更少地与日常生活发生关系。艺术品是否一直都是无用的，还是它从前曾为人的所谓宗教需要服务(就如同普通使用物为更一般的需要服务一样)，并不是这里讨论的范围。即使艺术品在历史起源上确实有专门的宗教或神话性质，事实也是艺术在与宗教、巫术和神话分离后，仍灿烂辉煌地存在了下来。

由于这种显著的恒久性(permanence)，艺术品是所有有形事物中最具世界性的东西；它们的持存几乎不受自然侵蚀过程的触动，因为它们不是供生物生命使用的，对它们来说，使用决非它们的内在目的的实现(就像一个椅子在被用来坐的时候就实现了它的目的那样)，而是它们内在目的的毁灭。因此，艺术品的持存性比其他事物为了存在所需的持存性更高级，它可以跨越时代而达至永恒。在艺术品的恒久中，供有死者使用和栖居的人造物的稳固性(从来不是绝对的)才获得了它的代表物。没有哪个地方能让物的世界的持存表现得如此纯粹和清晰，因而也没有哪个地方能让物的世界如此壮观地把自身显示为有死者的不朽家园。似乎世界的稳固性在艺术品的永恒中才变得一目了然，以至于关于不朽的预告——不是灵魂或生命的不朽，而是有死者的双手创造的不朽之物——已经真正到场了，它闪耀而被看见，它发声而被听闻，它言说而被理解。

艺术品的直接来源是人的思想的能力，如同交换对象源于人的“交易和交换的偏好”，以及使用物来源于人的使用能力一样。以上这些都是人的能力，而不是像情感、需要、需求一样纯粹是人类动物的属性。虽然能力和属性有关，而且属性构成着能力的内容，但情感、需求这类属性就同其他动物的相应属性一样，与人在地球上创造出来作为自己家园的世界无关；假如这些属性也为人类动物建立一个人为环境的话，那将是一个非世界，一种流溢而非创造的结果。思想

虽与情感有关，但它转化了情感沉默无语的无能，如同交换转化了欲望赤裸裸的贪婪，使用转化了需求不顾一切的渴望，直到它们都适合于进入世界和变形为事物，变得具象化为止。在这每一种情形下，本性上向世界敞开的和交流的人类能力，都把封闭在自我之内的激情向世界释放出来。

在艺术品的情形中，对象化不仅仅是转化，而且是变形，一种真正的形貌改变，仿佛我们期待着火焰烧为灰烬的自然过程逆转过来，直至从灰烬中燃烧出火焰。[39]艺术品是思想之物，但这并不妨碍它们作为物而存在。思想过程本身不产生或创造有形事物，诸如书本、绘画、雕刻或乐曲之类，正如使用本身不产生或制造房子或家具。物化发生在把什么东西写下来的时刻，绘制一个影像、塑造一个形象、作一个曲子的时候。这些活动当然要靠在先的思想的引导，但是实际上使思想化为现实和创造出思想产品的东西，是一种工艺，与通过人手的原始工具制造出其他持久的人造物相同的一种工艺。

我们前面提到过，没有这种对象化和物化，思想就不能变成一个有形之物，但对象化和物化也是有代价的，代价就是生命本身：“活的精神”必须存在于“死的文字”中，只有在死的文字再一次跟一个愿意复活它的生命发生联系时，活的精神才能从死亡(所有活的东西都逃避不了的结局)中被拯救出来，虽然这个复活的生命还会再次死亡。一切艺术中都存在的这种死气沉沉的状态，暗示出思想最初在人的心灵和头脑里的存在与它最终在世界上的命运之间的差距，虽然在不同艺术中情形有所变化。艺术的“物质化”在音乐和诗歌中是最少的，因为它们的“物质”只有声音和语词，它们所需要的对象化和工艺也保持在最低限度。年轻诗人和音乐神童无需多少训练和经验就能让作品达到完美，这是在绘画、雕刻或建筑中都不可能有的现象。

以语言为材料的诗也许是最人性化的和最少世界性的艺术，一种最终产品最接近于激发它的思想的艺术。诗的持存性来自语言的锤炼，似乎语言以最密集、最精炼的方式说出来的东西，就是诗。在诗

中，记忆，Mnēmosynē，缪斯之母直接转化成了回忆，而诗人赢得这种转化的手段就是节律，通过节律，诗就几乎自行固定在了回忆当中。正是这种同活生生的回忆的联系，让诗歌得以在印刷或手写的书页之外保持它的持存性，而且尽管诗的“品质”要取决于很多不同标准，但它的“可记忆性”不可避免地决定着它的持存性，即决定着它有没有可能永久保留在人类的记忆当中。在所有的思想物中，诗最接近于思想，一首诗比其他艺术品更不像一个物。不过诗最终还是被“造”出来的，也就是被写下来的，并转化为众多事物中的一个有形之物，不管它曾经如何长久地作为活的口头言说，留在吟游诗人和听众的记忆中。因为记忆以及回忆的赠礼(从中产生了一切对不朽的渴望)需要有形之物来唤起它们，否则它们就会自行消亡。[40]

思想和认识不是一回事。思想作为艺术品的源泉，无须转化和变形就表现在所有伟大哲学中，而我们获得和贮藏知识的认识过程的主要表现形式是科学。认识总是追求一个确定的目标，这个目标可以是为实际考虑所设的，也可以是“无用的好奇心”所激发的。但是一旦目标达到了，认识过程也就结束了。相反，思想在它自身之外既没有一个目的，也没有一个目标，它甚至不能产生结果；不管是技艺人的功利主义哲学还是行动者或科学上对结果的热爱者，都不厌其烦地指出思想是多么的“无用”——的确，思想象它所激发的艺术品一样无用。甚至思想不能把这些无用的成果据为己有，因为它们以及所有伟大的哲学体系都几乎无法严格地被称为纯粹思考的结果，因为艺术家或书写的哲学家必须中断思想过程，才能把思想转化为作品的物质形态。思考活动像生命本身一样无情和周而复始，思想是否有意义的问题与生命是否有意义的问题一样是无法解答之谜；思考过程如此深地弥漫于人的整个存在，以至于它的开端和终结就相应于人生命本身的开端和终结。因而，思想虽然激发了技艺人在创造世界方面的最高级生产，却决不是技艺人的特权；只有在技艺人超出他自身的限制，好高骛远地开始生产无用的东西，生产与物质和理智需求无关，与人的肉体需要乃至对知识的渴求都不相干的东西时，思想才真正开始成为他

艺术灵感的源泉。另一方面，认识从属于所有这一切，无论是理智过程还是艺术品的创作过程；像制造本身一样，它是个有起点有终点的过程，它的有用性能够被检验，如果没有产生出结果，它就失败了，就像一个木匠生产出两条腿的桌子就说明他的工作失败了一样。科学中的认识过程与制造中的认识过程基本上没有区别，通过认识产生的科学成果也像所有其他事物一样，增添人造物。

还必须进一步把思想和认识与逻辑推理能力区分开来，后者表现为从公理或不证自明的前提出发的演绎，把特殊归在普遍规则之下的归约，或者引出环环相扣的推论的技巧。在这些人的能力上我们遇到的实际是脑力，一种与在人类动物和自然的新陈代谢中发展起来的劳动力在很多方面近似的力量。脑力所支持的精神活动通常称为智力，其程度确实可以通过智力测验来衡量，就如同体力可以通过其他设备来测量一样。它们的规律，即逻辑规律，可以像其他自然规律一样被人发现，因为它们最终根植于人脑的结构，而且它们对于正常健康人的强制力量，跟驱使我们身体其他功能的必然性力量是一样大的。正是人脑的结构迫使一个人承认二加二等于四。如果人真的是在现代所理解的意义上的理性动物(animal rationale)，也就是说这个动物物种区别于其他动物的地方就在于它具有更高级的脑力，那么新近发明的电子机器(有时令它们的发明者沮丧，有时又令他们困惑)就确确实实比人更“聪明”，更是一种人造人(homunculi)。实际上，它们像所有机器一样，是人类劳动力的纯粹替代品或人工延伸物，遵循历史悠久的劳动分工策略，把每个操作步骤分解为最简单的组成动作，比如用重复相加来代替乘法。机器的最高力量体现在速度上，电子机器的速度比人脑快很多倍，因为这种非凡的速度，它能处理乘法，后者是前电子时代提高加法速度的技术装置。巨型计算机证明了现代所相信的霍布斯的这一看法是错误的：理性，在“根据结果计算”(reckoning with consequences)的意义上，是人类最高级的和最人性的能力。而生命和劳动哲学家——马克思、伯格森或尼采是对的，他们在这种他们也误以为是理性的智力上，看到的仅仅是生命过程本身的一种功

能，或用休谟的话说，理性仅仅是“激情的奴隶”。显然，脑力和它带强制性的逻辑过程都不能建立一个世界，它和生命、劳动以及消费的强制过程一样是无世界的。

古典经济学一个引人注目的不一致是，为自己把功利主义贯彻到底而骄傲的哲学家，却常常对纯粹的功用抱着黯淡的态度。并且作为常例，他们也十分清楚地意识到，工作特有的生产力与其说在它的有用性上，不如说在它产生持存性的能力上。由于这种不一致，他们默认了他们自己的功利主义哲学缺乏现实性。尽管普通事物的持存性不过是艺术品(是所有事物当中最具世界性的，对柏拉图而言是神圣的，因为更接近于不朽)才能达到的永恒的一个微弱反映，但是持存性仿佛是物之为物内在固有的性质，正是这种性质的具有或缺乏照亮了它的形状，使它成为美的或丑的。当然，一个普通使用物也许不是美的，也不必是美的，可是任何东西只要有一个形状，就不能不被观看，不能不要么是美的，要么是丑的，要么介于两者之间。凡存在的东西都必须显现，而任何东西没有一个自身的形状就无法显现；从而事实上任何东西都要在某种程度上超越它的功能性用途，而它的超越性，它的美或丑，就等同于公开的显示和被观看。同理，就每个事物都是一个纯粹的世界性存在而言，它一旦被完成，就超越了纯粹工具性的范围。评判一个事物卓越与否的标准从来都不只是有用性，一张丑陋的桌子跟一张漂亮的桌子可以满足同样的功能，但还有合不合于被观看的标准，用柏拉图的话说，就是合不合于eidos或idea，精神图像或被心灵的内在眼睛观看到的形象，那个在它来到世界上之前就存在，在它潜在的毁灭之后还会继续存在下去的东西。换言之，即使使用物，也要不仅根据人的主观需要来评判，而且要根据世界的客观标准来评判，在世界上，它们才找到了它们持存、被看和被用的位置。

人为的事物世界，技艺人建的人造物，只有在它超越了为消费而生产的纯粹功能主义和为使用而生产的纯粹功利主义之时，才变成了一个有死者的家园，才能稳固地存在，比有死者不断变易的生命和行

动更长久。生命，这段每个人在出生和死亡之间经历的途程，在非生物学的意义上，体现在行动和言说当中，但行动和言说本质上跟生命一样空虚。“丰功伟绩和豪言壮语”转瞬即逝，留不下任何痕迹、任何长久的结果。如果说劳动动物需要技艺人的帮助，来减轻他的劳动和卸除他的痛苦，如果说有死者需要技艺人的帮助来建立一个地球上的家园，行动者和言说者就需要技艺人在其最高能力上的帮助，即艺术家的帮助，诗人和历史编纂者的帮助，作家或纪念碑建造者的帮助，因为没有以上这些人，他们行动和言说的产物，他们上演和讲述的故事，就根本持续不了多久。为了让这个世界成为它一向要成为的样子，成为一个让人们在地球上度过一生的家园，人造物就必须是一个适于行动和言说的所在，必须为着那些活动而准备——这些活动不仅对于生命必需品来说全然无用，而且与各式各样的制造活动性质迥异，尽管世界本身和所有在其上的事物都是由制造产生的。这里我们不需要在柏拉图和普罗泰戈拉之间作选择，选择到底是人还是神是万物的尺度；我们唯一能确定的是，万物的尺度既非生物生命和劳动所驱使的必然性，也非制造和使用所推动的功利性工具主义。

注释：

[1]　拉丁词faber，大概与facere有关(facere在生产的意义上是制造某物)，最初指的是加工坚硬材料，如石头或木料的制造者和艺术家；也被用来翻译有相同含义的希腊词tektōn。Tignarii常常跟在fabri一词后面，特指建筑工人和木匠。我尚不能确定homo faber这个表达，特别是它在现代和中世纪后期含义的起源首次出现在何时何地。Jean Leclercq，“Vers la société basée sur le travail,” Revue du travail, Vol.LI, No.3(March, 1950)指出，只有伯格森“把homo faber的概念带入了观念流通当中”。

[2]　这个意思暗含在拉丁动词obicere中，从这个动词中后来派生出了我们的“object”(对象)，在德语中是Gegenstand。“Object”字面上的意思是“被抛出的某物”或“置于对面”。

[3]　对人的创造性的这种解释是中世纪的，而人作为地球主人的观念则是现代思想的典型特征。这两者都和《圣经》的精神相矛盾。按照《旧约》，人是所有生物的统治者(Gen.1)，生物被造出来是为了帮助人(2:19)。但是人在任何地方都不是地球的主人和统治者；相反，上帝把他置于伊甸园里是为了让他守护伊甸园(2:15)。有趣的是，注意到路德有意识地抗拒希腊和拉丁的学究传统对基督教的改造，试图从人的工作和劳动中消除所有的生产和制造因素。在他看来，人类劳动只是“找到”了上帝藏在地球里的宝藏。他遵循《旧约》，强调人完全依赖地球，不是它的主人：“说说看，是谁将银子和金子放在山里，让人找到?谁让土地上那许多谷物生长……？是人们的劳动造成的吗？是的，是人们劳动；但是，要使劳动得以可能，上帝必须在中间起作用……否则我们就会发现，我们的劳动一无是处，因为上帝的产品生产出来又被丢弃，从而什么也不能做，什么也得不到。”(Werke, ed. Walch, V, 1873)。

[4]　例如，汉德里克·德·曼(Hendrik de Man)以一个误导的标题Der Kampf um die Arbeitsfreude(1927)，描述了制作和手工艺品工作几乎独有的满足感。

[5] Yves Simon, Trois le□ons sur le travail(Paris, n.d.).这种理想化常常存在于法国的自由派或左派天主教思想中[特别见Jean Lacroix, “La notion du travail,” La vie intellectuelle(June, 1952)和多明我会的M.D.Chenu, “Pour une théologie du travail,” Esprit(1952 and 1955)：“劳动者(工人)是为了他的成果(作品)劳动，而非为他自身劳动：形而上学的普遍法则界定了劳动行为。”]。

[6] 乔治·弗里德曼(Georges Friedmann)(Problèmes humains du

machinisme industriel[1946], p.211)讲述了在大工厂里，工人甚至常常不知道他们的机器生产的工件的名称或确切功能。

[7] 亚里士多德在他的《形而上学》(987b8)中声称是柏拉图把idea这个词引入哲学术语的。关于这个词的早期用法和在柏拉图学说中的用法的出色解释，见Gerard F.Else, “The Terminology of Ideas,” Harvard Studies in Classical Philology, Vol.XLVII(1936)。埃尔斯(Else)正确地指出“我们从(柏拉图)对话中看不出理念论的最终和完成形式是什么”。我们同样不清楚这个学说的起源，但最可靠的探究途径还是这个词本身，柏拉图把这个词引入哲学术语是很令人惊讶的，因为这个词在希腊人言谈中并不常见。eidos和idea这两个词无疑表示可见的形式或形状，特别是生物的形状，这一点表明柏拉图构思理念论不大可能是受几何学的影响。康福德(Francis M.Cornford)的著作[Plato and Parmenides(Liberal Arts ed.), pp.69—100]认为这个学说可能源于苏格拉底和毕达哥拉斯，因为苏格拉底试图定义感官知觉不到的正义本身或善本身，而理念在所有易朽事物之外永恒和独立存在的学说，包含了“一个有意识、能认知的灵魂与身体和感官相分离”的思想，后一个思想可以追溯到毕达哥拉斯。不过我自己的表述要把所有这些假定先搁置起来，只涉及Republic的第十卷，在此处柏拉图自己解释说，他的学说是从工匠那里获得“普通示例”的，工匠制作床和桌子“要符合它们的理念”，他加上一句，“我们就是在这个以及类似的意义上来说的”。显然，对柏拉图来说，idea这个词是很有暗示性的，他想用它来表示“制作一张沙发或一张桌子的工匠不是通过看……另一张沙发或另一张桌子，而是通过观看沙发的理念”[Kurt von Fritz, The Constitution of Athens(1950), pp.34—35]。不用说，这些解释都没有触及事情的根本，也就是一方面构成理念概念基础的特定哲学经验，另一方面是理念最引人注目的性质——它们光照的力量，它们作为最光耀事物(to phanotaton或ekphanestaton)的性质。

[8] 卡尔·布赫(Karl Bücher)1897年辑录的富有节奏的著名劳动歌

曲集，引发了一批卷帙浩繁的带有更多科学性研究的文献。其中最出色的研究之一[Joseph Schopp, Das deutsche Arbeitslied(1935)]强调，只存在劳动歌曲，不存在工作歌曲。工匠们的歌曲是社会性的，他们是在工作之余唱歌，事实上不存在工作的“自然”节奏。人们除了反复抱怨机器把“非自然的”节奏强加在劳动者身上之外，有时也注意到每个劳动操作固有的“自然”节奏与机器节奏之间惊人的相似性。不过典型的是，在劳动者本人那里较少听到这样的抱怨；相反，他们似乎在重复性的机器工作中找到了与在其他重复性劳动中同样大的乐趣[例如，见Georges Friedmann, Où va le travail humain?(2d ed.；1953), p.233, and Hendrik de Man op.cit., p.213]。这证实了20世纪初在福特工厂所作的观察。相信“有节奏的劳动是高级精神劳动”的卡尔·布赫也说：“让人筋疲力尽的只是那些单调的劳动，它们不能有韵律地进行。”(op.cit., p.443)因为尽管机器工作的速度绝对要比“自然”自发式劳动的速度高得多，重复的频率也快得多，但二者都有节奏地运作的事实，使机器劳动和前工业劳动之间的共同点多于它们二者与工作之间的共同点。例如，汉德里克·德·曼也充分意识到“这个被书本(……)颂扬的世界不大像(……)手工业的创造性的企业，而更像简单的、可靠的(……)苦役”(op.cit., p.244)。

但工人们自己就为什么他们偏爱重复性劳动的问题，给出了完全不同的理由，就工人们给出的答案而言，所有这些理论都是很成问题的。他们说他们之所以喜爱重复性劳动，是因为它是机械性的，不需要集中注意力，因此他们可以边工作边想别的事情。[如柏林的工人们概括的，他们可以“走神”。见Thielicke和Pentzlin, Mensch und Arbeit im technischen Zeitalter: Zum Problem der Rationalisierung(1954), pp.35ff.,他也报道说，根据Max Planck Institut für Arbeitspsychologie的调查，大约90%的工人喜欢千篇一律的任务]。这个解释十分值得注意，因为它与早期基督教关于体力劳动好处的劝诫十分一致，那就是，由于劳动不需要较多的注意力，就比其他职业或和专业更少干扰沉思活动[见tienne Delaruelle, “Le

travail dans les règles monastiques occidentales du 4e au 9e siècle," Journal de psychologie normale et pathologique, Vol.XLI, No.1(1948)]。

[9] 工业革命发生的重要物质条件之一，是森林的毁灭和作为木材替代品的煤矿的发现。R.H.Barrow[Slavery in the Roman Empire(1928)]指出，"古代经济史研究当中的一个著名难题是，古代的工业发展到一定阶段就停滞了，没有按本可以预料的速度继续前进"，他的解答相当有趣，也在这一点上有说服力。他认为："阻碍机器运用到工业中的唯一因素(是)……缺少优质便宜的燃料，也没有充足的煤矿资源可用。"(p.123)

[10] John Diebold， Automation: The Advent of the Automatic Factory (1952), p.67.

[11] Ibid., p.69.

[12] Friedmann, Problèmes humains du machinisme industriel, p.168. 事实上，这是从迪博德(Diebold)的书中得出的最明显结论：流水线是"作为一个连续过程的制造概念"的结果，我们可以补充说，自动化是流水线的机械化结果。相对于工业化早期阶段减轻了人的劳动力，自动化减轻了人的脑力，因为"以往由人来完成的监控任务交给了机器"(op.cit., p.140)。但这两者减轻的都是劳动，而不是工作。工人或"有自尊心的工匠"，他们的"人性价值和心理学价值"(p.164)，是该领域的每个作者都极力挽救的——有时又带有不自觉的讽刺，如迪博德和其他人真诚地相信，尚未完全自动化的修理工作，能够像制造和生产一个新产品一样激起同样的满足感——但这些东西并不属于这幅画面，原因很简单：远在人们都还不了解自动化之前，这样的人就已经被工厂清除了。工厂中的工人已然是劳动者，尽管他们也有理由自我尊重，但自尊确实不是从他们的工作中产生的。劳动理论家还真的相信"人际关系"和工人"从他们的同伴中获得"(p.164)的尊重可以代

替对工作的兴趣和从手艺中获得的满足，我们只能希望他们不要接受劳动理论家为他们提供的关于满足和自尊的社会替代品。毕竟，自动化至少还有一个优点，就是证明了一切“劳动的人道主义”的荒谬；如果考虑一下“人道主义”这个词的口头意义和历史意义，那么“劳动的人道主义”显然是个用语上的矛盾。[对于时髦的“人际关系”的出色批判见Daniel Bell, Work and Its Discontents(1956), ch.5, and R.P.Genelli, “Facteur humain ou facteur social du travail，” Revue francaise du travail, Vol.VII, Nos.1—3(January-March, 1952)，在那里可以找到对“劳动的快乐”这个“可怕幻觉”的彻底抨击。]

[13] 君特·安德斯(Günther Anders)在一篇论原子弹的有趣文章中[Die Anti-quiertheit des Menschen(1956)]，令人信服地证明“实验”这个词已不再适用于涉及新弹爆炸的核试验。因为实验的特征是实验空间严格受限制并脱离周围世界。但原子弹的威力却是如此巨大，以至于“它们的实验室扩及地球空间”(p.260)。[君特·安德斯是阿伦特的第一任丈夫君特·斯特恩(Günther Stern)的笔名，他也是德裔犹太人思想家，1936年后流亡到美国，从艺术和哲学上对现代技术作了深刻批判。——译者注]

[14] Diebold, op.cit., pp.59—60.

[15] Ibid., p.67.

[16] Ibid., pp.38—45.

[17] Ibid., pp.110 and 157.

[18] Werner Heisenberg, Das Naturbild der heutigen Physik(1955), pp.14—15.

[19] 关于手段—目的的无穷链条(“Zweckprogressus in infinitum”)和其内在的对意义的破坏，可对照尼采的Wille zur Macht,

Aph.666。

[20] 康德的用语是“ein Wohlgefallen ohne alles Interesse”(Kritik der Urteilskraft[Cassirer ed.], V, 272)。

[21] Ibid., p.515.

[22] “瀑布，和土地一样，同所有的自然力量一样，没有任何价值，因为在它们中间没有对象化的人类劳动。”[Das Kapital，III(Marx-Engels Gesamtausgabe, Abt.II, Zürich, 1933), 698]。

[23] Theaetetus 152和Cratylus 385E。古代在这里和他处对这句名言的引用中，普罗泰戈拉说的话总是被引用为：pantōn chrēmatōn metron estin anthrōpos[见Diels, Fragmente der Vorsokratiker(4th ed.; 1922), frag.B1]。chrēmata的意思决不是万物，而是特指被人使用、需要或拥有的东西。所谓普罗泰戈拉说“人是万物的尺度”，在希腊语中更恰当的用语应当是anthrōpos metron pantōn，例如对应于赫拉克利特的polemos patēr pantōn(斗争是万物之王)。

[24] Laus 716D引用了普罗泰戈拉的原文，除了以神(ho theos)代替人(anthrōpos)之外。

[25] Capital(Modern Library ed.), p.358, n.3.

[26] 中世纪早期的历史，特别是手工业行会的历史，为如下一种古代理解——古代把劳动者当作家里人，与工匠相对，后者被认为是为多数人工作——的内在真理性，提供了一个很好的例证。“(行会)出现标志着工业发展史的第二阶段，即从家庭系统向工匠或行会系统过渡的阶段。在家庭系统中没有所谓的工匠阶层……因为一个家庭或其他家族团体的需要……靠这个团体自身成员的劳动就能满足。”[W.J.Ashley, An Introduction to English Economic History and Theory(1931), p.76]

在中古德语中，St□rer一词完全等同于希腊词dēmiourgos，“希腊语dēmiourgos意为‘St□rer’(雇工)，他和一群人一起劳动，去雇主家工作”， St□r的意思就是dēmos(“民众”)。[见Jost Trier, “Arbeit und Gemeinschaft，” Studium Generale， Vol.III, No.II(November, 1950)。]

[27] 他还强调：“没有人看见过狗办集市，考虑把它的骨头跟另一只狗的交换。”(Wealth of Nations[Everyman's ed.], I, 12)

[28] E.Levasseur, Histoire des classes ouvrières et de l'industrie en France avant 1789(1900)，“在14世纪，主人和工人这些词语仍然被当作同义词”(p.564, n.2)，而“在15世纪……主人成为一个不可为所有人想望的一个称号”(p.572)。最初，“工人这个词原初用于任何进行劳动、制构作品的人，无论是主人还是奴仆”(p.309)。在工场内部和工场外的社会生活中，师傅或商铺的所有者和工人之间没有明显区别(p.313)。[也见Pierre Brizon, Histoire du travail et des travailleurs(4th ed., 1926), pp.39 ff.。]

[29] Charles R.Walker and Robert H.Guest, The Man on the Assembly Line(1952), p.10.亚当·斯密对制钉业这一原则的著名描述(op.cit., I, 4 ff.)，清楚地反映出机器工作如何晚于劳动分工并从劳动分工中获得了它的原则。

[30] Adam Smith, op.cit., II, 241.

[31] 这个概念是意大利经济学家阿贝·加勒尼(Abbey Galiani)给出的，我引自Hannah R.Sewall, The Theory of Value Before Adam Smith(1901)(“Publications of the American Economic Association,” 3d Ser., Vol.II, No.3), p.92。

[32] Alfred Marshall, Principles of Economics(1920), I, 8.

[33] “Cosiderations upon the Lowering of interest and Raising the Value of Money，” Collected Works(1801), II, 21.

[34] W.J.Ashley(op.cit., p.140)评论说“中世纪和现代观点的最根本区别……是对我们来说，价值是某种完全主观的东西；是每个个人给予一个事物的考虑。对阿奎那来说价值是某种客观的东西。”这句话只在部分上是真的，因为“每个中世纪教师首先强调的是，价值不是某物本身的内在善所决定的，否则的话，一只苍蝇要比一颗珍珠更有价值，因为它更是内在善的”(George O'Brien, An Essay on Medieval Economic Teaching[1920], p.109)。如果我们引入洛克在“Worth”和“value”之间所作的区分，把前者叫做valor naturalis(自然价值)，把后者叫做pretium(价格)或valor(价值)的话，就可以消除此分歧。当然，这种区分存在于原始社会之外的所有社会，但是在现代，前者越来越趋于消失和变成为后者。[关于中世纪的教导，也见Slater, “Value in Theology and Political Economy，” Irish Ecclesiastical Record(September, 1901)。]

[35] Locke, Second Treatise of Civil Government, sec.22.

[36] Das Kapital, III, 689[Marx-Engels Gesamtausgabe, Part II(Zürich, 1933)].

[37] 这个混淆清晰地表现在李嘉图的价值理论中，特别是他不顾一切地相信绝对价值。[对此的出色解释，见Gunnar Myrdal, The Political Element in the Development of Economic Theory(1953), pp.66 ff., and Walter A.Weisskopf, The Psychology of Economics(1955)，ch.3。]

[38] 我们上面所引阿什利(Ashley)的评论(注[34])的真实性在于，严格说来中世纪不知道交换市场。对中世纪的教师来说，一个东西的价值要么取决于它的所值，要么取决于人们的客观需要。就像在

布里丹(Buridan)那里，“物的价值对于人的需要是第二位的”。而“公正价格”一般是共同评价的结果，除了“考虑到人的多变和扭曲欲望，根据一些明智人士的判断来确定中等价位成了权宜之计”(Gerson De Contractibus i.9, 引自O'Brien, op.cit., pp.104 ff.)。在缺乏交换市场的情况下，不可能想象物的价值应当只在于它与另一个物的关系或比例。因此，这里的问题不在于价值是客观的还是主观的，而在于它是绝对的还是仅仅表示事物之间的关系。

[39] 这里参照了里尔克(Rilke)论艺术的一首诗，这首名为“魔法”的诗描绘了这种变形。“从无法描述的变形中来/那些图画——：感觉！相信！/我们经常受苦：火焰烧成灰烬，/但是，在艺术中：灰烬将会变成火焰。/这里有魔力。在魔法的领域/似乎这个邪恶的词升级了....../却同鸽子的呼唤一样真实，/他呼唤那不可见的鸽子。”[Aus Taschen-Büchern und Merk-Bl□ttern(1950)]。

[40] 俗语称诗人的活动为“作诗”(make a poem)或faire des vers，已经联系到这种物化。德语的dichten也是同样的意思，它可能来自拉丁语的dictare：“把那些精神想象和创造出来的东西写下来，或者为了写下来而诵出。”(Grimm's W□rterbuch)，如果这个词像Kluge/G□tze， Etymologisches W□rterbuch上所认为的来自tichen，一个指schaffen的古词，可以联系到拉丁语的fingere的话，那么也同样如此。在此情形中，一首诗被写下之前的创造活动可以理解为“制作”。因而德谟克利特(Democritos)赞美荷马的神圣天才，说他从“各种各样的词汇中造出了一个宇宙”(Diels, op.cit., B21)。对诗人技艺的相同强调也表现在希腊用于诗艺的成语：赞美技艺(Tektōnes hymnōn)。

第五章 行动

所有的悲伤都可以忍受，只要你把它们放到一个故事里或讲成一个故事。

——伊撒克·狄尼森

Nam in omni actione principaliter intenditur ab agente, sive necessitate naturae sive voluntarie agat, propriam similitudinem explicare; unde fit quod omne agens, in quantum huiusmodi, delectatur, quia, cum omne quod est appetat suum esse, ac in agendo agentis esse modammodo amplietur, sequitur de necessitate delectatio…Nihil igitur agit nisi tale existens quale patiens fieri debet.

[在每个行动中，行动者首先追求的是他自身形象的揭示，无论他的行动出于自然必然性还是出于自由意志。这样，每个行动者从他的作为中收获了欢乐；因为一切存在的东西都渴望自身的存在，又因为在行动中，行动者的存在得到了巩固，所以欢乐必定随之而来……从而除非(通过行动)使潜在的自我得以彰显，否则无所作为。]

——但丁

24. 行动者在言行中的彰显

行动和言说的基本条件——人的复数性，具有平等和差异的双重特征。如果人们是不平等的，那么他们既不能相互理解和了解他们的先辈，也不能计划未来和为他们的后辈作打算。如果人不是彼此差异的——每个人都不同于现在、过去和未来的其他任何人——那么他们就不需要言说或行动来让自己被理解，只要用手势或声音来传达直接的、相同的需求或渴望就够了。

人的差异性(distinctness)跟他者性(otherness)不是一回事，后者指所有存在的东西都拥有的一种异于他者(alteritas)的品质，因此在中世纪哲学中，它属于存在者在各自的特殊性质之外的四个基本、普遍属性之一。他者性当然是复数性的一个重要方面，这就是为什么我们所有的定义都是区分，以及为什么不把一个东西从其他东西中区别开来，我们就不能说它是什么的原因。不过他者性的最抽象形式只有在无机物的纯粹复制中找得到，而所有有机生命体总是显示出变化和差异，即使在同一物种的成员之间也是如此。但是只有人才能表达这种差异，使自己与他人相区别，且只有人能跟人交流自身这种差异，而不仅仅交流单纯的饥渴、爱憎或恐惧一类的东西。在人这里，他与所有存在者共有的他者性，以及他与所有有生命体共有的差异性，变成了独特性(uniqueness)，而人的复数性正是这独特存在者的悖论般的复数性。

言说和行动揭示了这种独特的差异性。通过言说和行动，人使自己与他人区别开来，而不仅仅显得与众不同。它们是人(人之为人，而不是作为物理对象)相互显现的方式，这种有别于单纯身体存在的显现，建立在主动性基础上，但它不是那种某人可以放弃也仍不失为人的主动性。但对于积极生活内的其他活动来说就并非如此。人们不劳动也可以生活得很好，他们可以强迫他人为自己劳动，并且完全可以下决心只使用和享受这个物的世界，自己不为它增添任何有用的东西；剥削者、奴隶主的生活以及寄生虫的生活也许是不义的，但确实仍然是人的生活。然而，一种无言无行的生活(而这确实是圣经意义上的“生活”一词所指的，抛开一切显现和虚荣的唯一生活方式)，实际上就是在世间的死亡；它不再是一种人的生活，因为它已不再活在人们中间。

我们以言说和行动让自己切入人类世界，这种切入就像人的第二次诞生，在其中我们亲自确认和承担了我们最初的身体显现这一赤裸裸的事实。这个切入不像劳动那样是必然性强加于我们的，也不像工

作那样是被有用性所促迫的，而是被他人的在场所激发的，因为我们想要加入他们，获得他们的陪伴。但它又不完全被他人所左右，它的动力来自我们诞生时带给这个世界的开端，我们又以自身的主动性开创了某个新的东西，来回应这个开端。[1]去行动，在最一般的意义上，意味着去创新、去开始(因为希腊词archein表示“创始”、“引导”，最终意味着“统治”)，发动某件事(这是拉丁语的agere的原始意义)。而人就他的诞生而言是initium——新来者和开创者，人能开端启新。奥古斯丁在他的政治哲学中说，(Initium) ergo ut esset，creatus est homo，ante quem mullus fuit[“(为此)有一个开端，人被造出来，在他之前无人存在。”]。[2]这个开端不同于世界的开端，[3]开端不是某物的，而是某人的，人自身就是一个开创者。由于人的被造，开端原则才进入了本然世界，当然这就等于说，自由原则在人被造的那一刻才出现。

某个新的东西出现了，它完全不能从以前发生的事情中预测出来，这就是开端的本质。这种令人吃惊的不可预料性内含于所有开端和所有起源中。生命从无机物中发端，对于无机过程来说是一个无限不可能的事件，正如从宇宙变化的角度看地球的形成，或从动物进化的角度看人类生命的出现，也是无限不可能的事件一样。新事物总是以颠覆统计学规律和概率的形式发生的，而对于一切现实的日常目的来说，规律和概率就等于确定性，因此新事物总是以一种奇迹的面目出现。人能够行动的事实，意味着总是可以从他身上期待未曾预料的事情，他能够完成不可能的任务。而这一点又之所以是可能的，仅仅因为每个人都是独特的，每个人的诞生都为世界带来独一无二的新东西。就这个人是独一无二的而言，真的可以说在他之前，无人在此。如果行动作为“开端”相应于诞生的事实，如果它是诞生性(natality)的人类条件的实现，那么言说就相应于差异性的事实，是复数性的人类条件(即作为一个与众不同、独一无二的存在者，活在同侪中间)的实现。

行动和言说的联系如此紧密，是因为原初的、特定的人类行动，必定同时包含着对“你是谁？”这个每个新人都要被问到的问题的回答。对某人是谁的彰显，隐含在他的言和行之中。而且显然言说和揭示的关系要比行动和揭示的关系更为密切[4]，正如行动与开端的关系要比言说与开端的关系更为密切一样，虽然许多甚至大多数行动都是以言说的方式进行的。不管怎样，没有言说相伴，行动就不仅失去了它的揭示性质，而且失去了它的主体；我们无法理解获得人们所谓成就的不是行动者，而是执行任务的机器人。无言的行动不再是行动，因为没有行动者；而行动者、业绩的践行者，只有在他同时也是言说者时才是可能的。他开创的行动通过言说向人显露出来，没有言语相伴，他的行为虽然也可以从其粗陋的形体表现上观察得到，但只有通过说出来的言辞，那些形体表现才与他相关，他才把自身等同于行动者，宣告他在做什么、他做过什么和打算做什么。

没有哪种人类表演(human performance)像行动一样需要言说。在所有其他表演中，言说都扮演着次要的角色，仅仅作为交流的手段，或者纯粹是作为在沉默中也可获得的东西的伴随物。言说用作交流和传达信息的手段的确非常有用，但仅限于此的话，它就可以用某种符号语言代替，后者也许能证明在传达某些意图时更为有用和便利，例如在数学和其他学科中，或在某些团队工作的形式中。人的行动能力，特别是协同行动(act in concert)的能力同样如此，用于自我保护的目的或利益目标是十分有用的；没有什么比用行动来作为达到目的的手段更危险的了。因为显然同样的目的用无声的暴力更容易达到，以至于行动看上去像暴力的一个并不很有效的替代品，正如从单纯的功利角度看，言说只是符号语言的拙劣替代品一样。

在行动和言说中，人们表明了他们是谁，主动揭示出他们独特的个人身份，从而让自己显现在人类世界中，而他们物理身份的显现则不需要任何这类凭借自身独特形体和嗓音的活动。某人是“谁”(who)不同于他是“什么”(what)，后者是他的品质、天赋、才能和缺点，对

之他既可以显示也可以隐藏，而他是“谁”的彰显则蕴含在他的一言一行中，只有在彻底沉默或绝对不作为的情况下才能隐藏。但自我彰显作为刻意追求的目标却几乎是达不到的，一个人并不能像他可以拥有或舍弃他的品质一样，来拥有或舍弃他的“谁”。相反，很有可能这个如此明白无误地向他人显现的“谁”，对这个人自己却始终是隐藏的，就像希腊宗教中终身陪伴着每个人的守护神(daimōn)一样，总是从背后注视着人，只有迎面与他相遇的人才看得到。

言和行的彰显性质出现在人们和他人共在的地方，在那里既不是为他人而活，也不是与他人为敌，即出现在纯粹的人类归属感(togetherness)当中。虽然无人能得知他在言行中彰显自己时，他揭示的是谁，但他必须愿意冒这个风险，而且承担这个风险的既非行善者，也非作恶者，因为前者必须无我和不为人所知，后者必须对他人隐姓埋名。这两种人都是孤独的，一种是为所有人而活，一种是与所有人为敌；从而他们都处在人类交往的圈子之外，在政治上是边缘人物，通常只有在政治腐败、解体、崩溃的时候，才能登上历史舞台。由于行动内在地具有彰显行动者的倾向，它的充分显现就有赖于我们曾经称为荣耀的光芒，而这只有在公共领域中才是可能的。

没有行动对行动者的彰显，行动就失去了它的特定性质而变成了诸种成就之一，最多不过是达到一个目的的手段，就像制作是生产一个对象的手段一样。这种状况发生在任何人类归属感丧失的时刻，即当人们只是为他人而活或与他人为敌的时候。例如在现代战争中，人们参与行动和使用暴力手段，只是为了达到有利于自己一方或有害于敌人一方的某个目标。在这些情况下(这些情形当然一直存在)，言说蜕变为“空谈”，只不过是达到目的的一种手段，无论是用来蒙骗敌人还是以宣传蛊惑人心；那里话语不揭示任何东西，彰显来自行为成就本身，但这个成就像所有其他成就一样不能彰显“谁”，即行为人独一无二、与众不同的身份。

在此类情况下，行动失去了它超越单纯生产性活动的品质，因为

生产性活动(从低级的使用物的制造到艺术品富有灵感的创造)的意义都在制成品中得到了揭示，并没有超出生产过程终点的可见的意义。无论我们知不知道艺术大师的名字，艺术品都有它的意义，而无名的、没有一个“谁”相伴的行动，就是无意义的行动。“一战”后的“无名战士”纪念碑证明了，始终都存在着这样的需要：需要赞颂和寻找某个“谁”，一个历经四年的杀戮本应该揭示出来的、可辨认的某人。正是这一愿望的落空和人们不愿意承认战争的行为人其实是无名人士这一残酷事实，促使人们为“无名者”建造了纪念碑，为那些因战争而变得寂寞无名，从而剥夺了他们为人的尊严(不是剥夺了他们的成就)的人。[5]

25. 关系网和被实现的故事

言说者和行动者作为不可替代的“谁”的展示，虽然清楚可见，却始终有一种奇特的不可把握的性质，这种性质挫败了所有旨在通往明确言述的努力。我们一旦想说某人是谁，我们的语言就把我们引向了说某人是什么的歧途，我们纠缠在对他和其他人都必定同样具有的一些属性的描述上；我们开始在语词的陈旧意义上描述某种类型或性格，结果抓不住他独有的个性。这种挫败最直接地关系到哲学上著名的关于人的定义的不可能性，即所有定义都是对人是什么的确定和解释，从而是对他与其他存在者共有的属性的确定和解释，但是他特殊的差异只有通过对他是“谁”的确定才能发现。除了哲学上的困难外，试图用语词来凝固某人活生生的本质(它表现在流动的言和行中)的不可能性，还与我们主要作为言说和行动的存在者，存在于其中的整个人类事务领域大有关系。这个领域原则上排除了我们控制人类事务的能力，我们不能像控制那些由于被我们所命名，从而其本性为我们所掌握的事物那样来控制它们。关键在于这个“谁”的显示方式，与古代神谕著名的显示方式一样是不可靠的，按照赫拉克利特的说法，神谕“在话语中既不显示也不隐藏，但给出了明显迹象”[6]。这样一种基本的不确定因素，不仅存在于一切政治事务当中，而且存在于所有直

接在人们之间进行的，不受中间事物稳定化、凝固化影响的事情当中。[7]

不确定性仅仅是行动(从而也是人类交往和归属)遭遇的众多挫折中的第一个挫折，也许是我们要对付的最根本挫折，因为它代表了行动由于自身的目的而遭受挫折的方面，而不是出于与更可靠更富生产性的活动，如制造、沉思、认识，甚或劳动的比较。在这个挫折中受到伤害的是行动的揭示性质，无它，行动和言说就不再对人有任何意义。

言和行发生在人们之间，并以人们为指向。即使言行涉及的内容是纯粹“客观的”，即关涉人们活动于其间的事物世界——以物理形态存在于人们中间，从中产生出人们特定的客观实际利益的世界，言和行也仍然不失其揭示行为人的能力。因为这些利益构成了某种“共同关心”(inter-est)的东西(就“利益”一词的最字面意义而言)，某种存在于人们之间，从而把人们联系和约束在一起的东西。许多言说和行动都关涉到这个“之间”，这个因人群而异的“之间”，以至于言行除了是言说者和行动者的彰显之外，还关系到客观的世界现实。但既然对主体的彰显是所有言行不可缺少的部分，那么哪怕最“客观的”交往，携带着利益以物理形态存在的“之间”，也无法掩盖和超越另一种完全不同的“之间”——以言和行组成的、完全来源于人们的言说和行动，并直接指向他们的“之间”。这第二类的主观“之间”是无形的，因为没有能让它在其中得以凝固的客观对象；言说和行动过程也不会带来类似的结果或最终产品。但尽管它是无形的，却和我们共同拥有的可见事物世界一样真实，我们把这种实存称为人际关系“网”，“网”这个比喻暗示了它有点难以捉摸的性质。

确实，这张网与客观事物世界的联系，并不比言说和活生生的身体存在的联系松散。人际关系并不像一个假面具，或用马克思的术语说，一个附着在有用的建筑物结构上的非本质的上层建筑。一切政治上的唯物主义——不仅是马克思的或起源于现代的唯物主义，而且是

我们政治理论史上古已有之的唯物主义[8]——的一个基本错误是，忽视了人们不可避免地要把自身彰显为主体，彰显为与众不同、独一无二的人，即使在他们全副精力追求世界物质对象时依然如此。放弃这种彰显(假如真的可能的话)，就意味着把人变成了某种不是他的东西；另一方面否定这种彰显的真实性及其后果也是完全不现实的。

严格来说，人类事务的领域由人际关系网组成，这个网络存在于任何人们一起生活的地方。经由言说对“谁”的彰显，和经由行动的开端启新，都不可避免地要陷入到这个业已存在的网络之中并遭受到其直接后果。言与行一起发动的过程最终浮现为某个新来者独一无二的生活故事，并独一无二地影响到所有与他接触过的人的生活故事。由于这个业已存在的人类关系网包含着无数相互冲突的意志和愿望，所以行动从来都达不到它的目标；但也正是因为这个媒介，行动才能有意或无意地“生产”故事，就像制造活动自然而然地生产出有形之物一样。这些故事可以记录在文件里或纪念碑上，可以显示在使用物或艺术品中，也可以在讲述或复述中编织进各种材料。不过它们本身在其活生生的现实中，依然有一种完全不同于这些物化对象的性质。即使任何人手的产品都能告诉我们谁是生产它的主人，行动的故事也更多地向我们讲述了它的主体，讲述了做为故事中心的“主人公”。因而严格来说它们不是产品，尽管每个人都经由言行对人类世界的切入而开始了他的生活，但没有人是他自己生活故事的作者或制造者。换言之，故事作为言行的结果虽然揭示了某个动因，但这个动因不是这个故事的作者或制造者。某人开始了一个故事，他在双重意义上是故事的主角：既是它的行动者，又是它的遭受者，但没有人是故事的作者。

在诞生和死亡之间的个人生活最终能够被讲述为一个有始有终的故事，这乃是历史——这个无始无终的伟大故事的前政治和前历史条件。但是为什么每个人的生活都能讲成故事，为什么历史最终变成了人类的故事书，有众多的行动者和讲述者，却没有作者，乃是因为它

们都是行动的结果。到底谁是历史的伟大创造者这个一度困扰着现代历史哲学的问题，其实出现在我们把历史视为一个整体并试图为它找到了一个主体——人类——的时刻。此时我们才发现，人类这个主体是一个永远都无法变成积极动因的抽象概念；同样关于创造者的无知，也从政治哲学在古代发端的那一刻开始一直困惑着政治哲学，并且导致了自柏拉图以来的哲学家对人类事务领域的普遍蔑视。问题在于，在构成了一个有独特意义的故事的一连串事件中，我们最多只能找出让整个过程发动的动因，虽然这个动因通常也是主体、是故事的“主角”，但我们却从来都不能毫不含糊地指出他就是故事最终结局的作者。

正是由于此，柏拉图认为对待人类事务(tatōn anthrōpōn pragmata)和行动的结果(praxis)不值得严肃；人们的行动就像被舞台后面看不见的手操纵着的木偶的动作，以至于人仿佛只是神的一个玩物。[9]值得注意的是，柏拉图虽然丝毫没有现代的历史概念，却很可能第一个发明了这个比喻：舞台背后有一个行动者，他站在行动的人们的背后牵着绳子，操纵着整个故事。柏拉图的神只不过是这一事实的象征：真实的故事与我们编织的故事不同，没有作者；这样，柏拉图就成了天命、“看不见的手”、自然、“世界精神”、阶级利益等试图解答这一难题的基督教和现代历史哲学家的真正先驱，这个难题就是：尽管历史的存在要归因于人，但人显然不能“创造”历史。(没有什么比所有历史哲学都要引入一个幕后看不见的行动者这一事实，更清楚地暗示了历史的政治本性——它是一个关于行动和业绩的故事，而不是潮流、力或观念，单单凭这一点，我们就可以把历史哲学看作伪装的政治哲学。同理，亚当·斯密需要一只“看不见的手”来引导交换市场上的经济行为的简单事实，也清楚地表明了只要人们出现在市场上，他就不只是“经济人”，参与的不只是纯粹的经济活动，不光是一个纯粹的生产者或商人，而且是一个行动的存在者。)

不可见的幕后行动者是一个解决思想困惑的发明，但并不与真实

经验相符。由于这个发明，出自行动的故事被误解为一个虚构的故事，后者的确有一个作者在幕后拉着绳子并导演着整场戏。这个虚构的故事揭示出一个作者，正如每件艺术作品都清晰地显示出它是某人所做的一样；但这并不属于故事本身的性质，而只属于故事形成的方式。一个真实故事和一个虚构故事的区别，恰恰在于后者是被“制造”出来的，而前者根本不是。只要我们生活着就必然卷入的真实故事，既没有可见的作者，也没有不可见的作者，因为它根本不能被制造。故事唯一揭示出的“某人”是它的主人公，故事也是通过对言行的事后追溯，让一个与众不同的“谁”从最初的不可见变为可见的唯一媒介。换言之，某人是谁或曾经是谁，我们只能从了解以他为主人公的故事或他的传记中得知；而我们对他的其他方面的了解，包括他创作并流传下的作品，只能告诉我们他是什么人或曾经是什么人。因此，虽然我们对苏格拉底知之甚少(因为与柏拉图或亚里士多德相比，他没有写下只言片语或在死后留下任何著作)，但我们却能更好地亲身了解他是谁，甚过了解亚里士多德是谁，因为我们知道苏格拉底的生活故事，而关于亚里士多德，我们更为熟悉的是他的见解。

故事所彰显的主人公不必具有英雄的品质；最早出现在荷马作品中的“英雄”*一词，仅仅是赋予每个参加特洛伊战争的自由人[10]的称谓，因为对于他们总有故事可讲。勇气(我们现在感到它是英雄必不可少的品质)的含义，实际上已经表现在一个人愿意行动和言说，愿意把自己切入世界和开始一个属于自己的故事当中了。而且这种勇气不必，甚至也不首先关系到是否愿意承受后果；勇气和无畏已经体现在愿意离开自己私人的藏身之处，追求自我彰显，揭示和袒露自我当中了。这种原初意义上的勇气(无它，言行以及在希腊人眼中的自由都将成为不可能)不可谓不大，如果这个“英雄”碰巧是懦夫的话，勇气就更是了不起了。

言行的特定内容和一般意义可以在艺术品中取得各种物化形式，艺术品不仅赞颂业绩和成就，而且通过艺术的变形和浓缩，充分地显

现出一些非凡事件。不过，言说和行动特有的揭示性质，即它固有的对行动者和言说者的展现，却与言说和行动的变化之流有着不可割裂的联系，以至于它只能通过一定的重复、模仿来加以表现和“物化”。亚里士多德认为存在于所有艺术中的模仿mimēsis，实际上只适合于戏剧(drama)(戏剧的名称恰恰来源于希腊动词dran，即“去行动”)，暗示了演戏实际上是对行动的一种模仿。[11]模仿因素不仅存在于演员的技艺中，而且如亚里士多德正确指出的，也存在于戏剧的创作过程中，并且至少一定程度上只有在剧场上演时，戏剧才真正获得生命。只有再现故事情节的演员和讲述者，才能完整地传达故事本身的意义，以及在故事中得到揭示的“英雄们”的意义。[12]就希腊悲剧而言，这意味着故事的直接及普遍意义是由合唱团透露出来的，合唱团的咏叹不是模仿[13]，其演唱内容是纯粹的诗，因为剧中行为人不可把捉的身份(它逃避一切形式的普遍化，从而逃避一切形式的对象化)，只有通过对他们行动的模仿才能传达出来。这就是为什么戏剧是最优秀的政治艺术的原因，只有这里是人的生活转化为艺术的政治领域。同理，它也是唯一以人与他人的关系为全部主题的艺术。

26. 人类事务的脆弱性

行动与制作不同，孤独地行动是不可能的，孤独意味着被剥夺了行动的能力。行动和言说都需要周围他人的在场，正如制作需要周围环绕的自然为它提供材料，并需要一个世界来安放制成品一样。世界环绕着制造活动并持续地与之发生联系；他人的言行之网环绕行动和言说并持续地与之发生联系。人们普遍持有的所谓“强者”能遗世独立，他的力量仅在于他自身的存在的信念，要么是纯粹的迷信，建立在人能够在人类事务领域中“制造”出什么——例如能像“制造”桌子和椅子一样“制造”制度或法律，从而使人们变得“更好”或“更坏”[14]——的幻觉之上，要么是出于对所有行动(政治的或非政治的)的绝望，并伴随这样一个乌托邦的希望：像对待其他“材料”那样对待人是可能的。[15]但在行动处于危急关头时，为生产过程所必需的个人力量变

得无足轻重，无论这种力量是理智的还是纯粹物质的。历史上充满着这样的例子，即强者或超人不知道如何获取同伴的帮助及合作，从而变得无能。他的失败常常被归咎于多数人天生的卑贱和杰出人物在多数平庸者身上激起的怨恨，这样的观察当然是有道理的，但没有触及问题的核心。

为了阐明这里存在的危险，我们要记得在指称“行动”这个动词时，希腊和拉丁语与现代语言不同，包含着两个全然有别又相互联系的词。希腊语中是两个动词archein(“开始”、“领导”，最后指“统治”)和prattein(“经历”、“赢得”、“完成”)，　　相当于拉丁语中两个动词agere(“发动”、“领导”) 和gerere(原意是“忍受”)。[16]这里似乎每个行动都分为两部分，一部分是单个人造成的开端，另一部分是许多人加入，“忍受”、坚持到底、把事业“完成”而得到的成果。这些词不仅以相近的方式内在地联系着，而且它们的用法历史也非常相近。在希腊语和拉丁语的演变中，最初仅指称行动的第二部分的词，行动的成果(prattein 和gerere)变成了通常接受下来的表示行动的词，而指称行动的开端的词则有了特定意义(至少在政治语言当中)，archein在它被特定使用的时候，主要意指“统治”和“领导”，而agere意指“领导”而非“发动”。

这样，开创者和领导者的角色(在荷马那里，他是primus inter pares，即王中之王)变成了统治者的角色；行动最初的相互依赖——开创者和领导者依赖其他人的帮助，他的追随者依赖他获得了行动的机会，分裂成了两种截然不同的功能：作为统治者之特权的发布命令的功能，和作为臣民之责任的执行命令的功能。这个统治者是孤独的，他凭借他的强力把自身从其他人中孤立出来，正如开创者在一开始的初创活动中，即找到其他人加入之前，他是形单影只的一样。不过开创者和领导者的力量只表现在他的初创活动和他为此所冒的风险上，而不表现在活动的实际成果上。在有些情况下成功的统治者把实际上是众人的成果宣布为己有，但这是阿伽门农(Agamemnon)从不被

许可去做的事情，他是一个王而不是一个统治者。可以说，通过这种宣布，统治者攫取了那些没有他们的帮助，他将一无所获的人们的力量，从而导致了超凡力量的幻觉以及强者之所以强大乃是因为他是一个人的误解。

因为行动者总是在其他行动的人当中活动的，与其他人联系，他就不仅仅是一个“行动者”，而且同时是一个遭受者。行动和遭受就像一个硬币的两面，一个行动开启的故事包含着由它造成的业绩和苦难。行动所造成的后果是无限的，因为行动虽然不知道是从哪里来的，但它一发动就进入了这样一个渠道：每个行动都造成反动(reaction)，每个反动都造成连锁反应，从而每个过程都是新过程的起因。因为行动总是对那些自身有能力行动的人起作用，所以它造成的反动力就不仅是一个反应，而且是一个自行爆发并影响其他人的新行动。因而，人们之间的行动和反动决不会封闭在一个圈子里，也决不会只牢牢局限于两个参与者。这种无限性不是政治行动(就这个词的狭义而言)独有的特征——仿佛说人类相互关系的无限性仅仅是由于所涉及的人数无限多造成的，只要把自己的行动限制在一个有限的，可把握的环境内就可以摆脱；在最有限环境里的最微小行动，也蕴涵着潜在的无限性，因为有时候，一个行动，甚至一句话，就足以改变整个局面。

另外，行动无论其特定内容是什么，总是建立着关系，从而内在地具有冲破所有限制和跨越所有界限的倾向。[17]限制和界限存在于人类事务领域中，但它们提供的框架，从来不足以抵御每一代新人进入时必然带来的冲击。人类体制和法律的脆弱性，以及一般而言的所有与人们共同生活有关的事务的脆弱性，都来自诞生性的人类条件，而完全无关乎人类本性的脆弱性。圈住私有财产和确保每个家庭界限的围墙，保卫人民并在物理上确定民族统一性的领土界线，以及保护人民、使人民的政治存在成为可能的法律，之所以对人类事务的稳固性来说如此重要，就因为这些限制和保护原则不是从人类事务领域本

身之内进行的活动中产生的。法律的限制从来不能完全可靠地防御从政治体内部产生的行动，正如领土界线从来不能完全可靠地抵御外部行动一样。行动的无限性恰恰是它特有的生产力，即建立关系的强大能力的另一面。这就是为什么节制、不逾距的古老德性被看作是最卓越的政治德性之一的原因，也恰恰是为什么最可怕的政治诱惑是僭妄(即hubris，希腊人在行动的潜能中对其有充分认识，因此了解得最透彻)，而不是我们以为的权力意志的原因。

然而，尽管我们在每个政治体里找到的各种限制和界限可以在一定程度上防止行动内在的无限性，它们却完全无助于抵御行动的第二个突出特征：它固有的不可预见性。这不仅仅是没有能力预测一个特定行动的逻辑后果的问题(在那种意义上一个电子计算机也能预测未来)，而且是直接来自作为行动结果的故事本身的问题。一俟瞬间点亮的行动消逝，故事才开始成型。麻烦在于，无论接下来的故事的内容和特征是什么，无论它在私人还是公共生活中被讲述，无论它涉及的行动者是多还是少，它的完整意义都只有在结尾的时候才透露出来。这一点与制作相反，在制作中，评价最终成品的光束是由工匠事先观照到的形象或模型提供的。但照亮行动过程，从而照亮历史过程的光芒，却只出现在行动和历史终结的时刻，通常是在所有参与者都已作古的时候。行动只把自己充分揭示给讲故事者(storyteller)，也就是历史学家向后回顾的目光，他们的确总是要比亲身参与者更好地了解所发生的一切。虽然行动者在极少数的情况下也能给出关于意图、目标和动机的可信陈述，但他们本人的讲述仅仅是历史学家手中有用的资料，在意义和真实性方面都不能同历史学家的故事相提并论。讲故事者讲述的东西对于行动者本人来说必定是隐藏的(只要至少他还处在行动中或卷入行动的后果中)，因为对他而言，他行动的意义不在接下来的那个故事里。即使故事是行动不可避免的结果，理解和“创作”故事的也不是行动者，而是讲故事的人。

27. 希腊的解救之道

结果的不可预见性密切关联到言说和行动的揭示性质，一个人在言行中彰显自我，甚至都不了解自己或不能提前考虑他要揭示的是谁。古谚云，没有人在死之前可以说是幸福的(eudaimōn)，可谓切中肯綮，假如在经历两千五百年的老生常谈之后我们还能听出它的原初意义的话；甚至这句话的拉丁译文(在罗马就是众所周知的陈词滥调)——nemo ante mortem beatus esse dici potest也没有传达出它的本来含义，虽然它启发了天主教会在其圣徒安详离世之后，为他们行宣福礼的仪式。eudaimonia的意思不是幸福，也不是至福，这个词无法翻译，甚至也无法解释。它有赐福的意思，但是没有任何宗教意味，从字面上来说是一个人终生得到神灵(daimōn)的陪伴和护佑，这个人有他独特的身份，但只对他人显现和成为可见的。[18]eudaimōnia不像快乐那样是一阵情绪，也不像好运那样只在人一生的某个时期拥有，它像生活本身一样是一种持续存在的状态，既不遭受改变，也不能导致改变。按照亚里士多德的说法，成为eudaimōn和已经是eudaimōn是一回事，正如要“过得好”(eu dzēn)和已经“过得好”是一回事一样，只要生活还在继续；它们不是改变一个人品质的状态或活动，比如不像“正在学”和“已经学会了”那样，表示同一个人在不同时刻可以具有完全不同的两种属性。[19]

人的这种不可改变的身份，尽管在言说和行动中的揭示难以把捉，但在行动者和言说者的生活故事中却成为真实可见的；而且只有在其生活走向终结之后，它才能为人所知，变成一个看得见摸得着的实存。换言之，人的本质——不是一般意义上的人的本性(这样的本性不存在)，也不是一个人优点和缺点的总和，而是某人是谁的本质，只有在他生命终结、仅仅给世间留下一个故事的时候才真正地形成。因此，任何人想要有意识地追求“本质性的”存在，想留下一个赢得“不朽声名”的故事和身份，就必须不仅冒着生命危险，而且要像阿基里斯(Achilles)那样，明确地选择短命和速死。一个人只有在他达到他行动的顶点之后就不再活着，才能确定无疑地成为他自身身份的主人，真正主宰他可能的伟大，因为他回避了他开创的行动的可能后果

和后续影响，退入死亡当中。阿基里斯的故事之所以有典范性的意义，是因为它以极精练的形式表明了eudaimonia只有以生命为代价才能获取，只有放弃了生命的延续(在其中我们零零碎碎地彰显自己)，在一个伟业中浓缩整个人生，从而让行动的故事和生命本身同时达到终点，一个人才能确信得到了eudaimonia。而且即使阿基里斯也仍然要依赖讲故事人、诗人或历史学家，没有他们，他所做的一切都是空虚的；不过他是把他行为的全部意义亲手交到叙述者手中的“主人公”，从而是最出色的主人公和英雄，仿佛他不仅实现了他的生活故事，而且同时“创作”了它。

无疑，我们今天会说这一行动的概念是高度个人主义的。[20]它强调不顾一切地自我彰显的要求，从而相对地不受不可预见性危险的影响。由此它就变成了古希腊的行动原型，并且以所谓争胜精神(agonal spirit)的形式，影响了那种强烈地追求自我表现、以与他人一比高下的渴望，这正是盛行于希腊城市国家的政治概念的基础。其广泛影响的一个突出表现是，与所有后世的发展状况不同，希腊不把立法视为一种政治活动。在他们看来，立法者就像城墙的建造者一样，属于在政治活动开始之前就必须完成工作的人，因而可以把立法委托给不具有公民资格的外邦人，就像对待其他的工匠和建筑师一样；但参政议政(politeuesthai)的权利，即投身于数不清的，根本上要在城邦内进行的活动的权利，则完全限于公民。对于他们来说，法律就像围绕着城市的城墙一样，不是行动的产物，而是制作的产品。在人们开始行动之前，必须保证有一个明确的空间和一个制定好的结构，所有接下来的行动都在这个空间和结构中发生，这个空间就是城邦的公共领域，它的结构就是法律；立法者和建筑师属于同一类型的，[21]但是城墙和法律的可见存在本身并非政治的内容(城邦不是雅典，而是雅典人的[22])，对它们的忠诚也不同于我们已知的罗马式爱国主义。

尽管的确是柏拉图和亚里士多德把制定法律和建造城邦提升到了

政治生活的最高层次，但这并不代表他们把希腊人行动和政治的基本经验，扩展到了后来证明是罗马政治的天才发明的东西——立法和建城。相反，苏格拉底学派之所以转向这些对希腊人来说属于前政治范围的活动，乃是因为他们想要抵制政治，抵制行动。在他们看来，立法和对投票作出的决议的执行就是最正当的政治行动，因为在这些活动当中人们“像工匠一样行动”：他们行动的产物是一个有形的产品，其过程有一个清晰可见的终点。[23]准确地说，这不再是，或者还不是行动(praxis)，而是制作(poiēsis)，他们偏爱它是因为它有更大的可靠性。仿佛他们说，只要人们放弃行动的能力，连同行动的空虚、无限和结果的不确定，或许就找到了一种对人类事务脆弱性的补救之道。

这种补救之道如何破坏着人际关系的本质，也许以亚里士多德在极少数情况下从私人生活领域中举的一个例子，可以得到很好的说明，他举的例子发生在施惠者和受惠者之间的关系中。他以坦率地摈弃道德化的方式(这是古希腊而非古罗马的特点)，首先宣布了一个事实：施惠者对受惠者的爱胜过受惠者对施惠者的爱。然后他继续解释说这是很自然的，因为施惠者做了一项工作，一个功业(ergon)，而受惠者只是被动接受了他的好意。按照亚里士多德的说法，施惠者爱他的“作品”，即他一手“造成”的受惠者的生活，如同诗人爱他的诗，而且他还提醒他的读者，诗人对自己的作品的爱丝毫不亚于母亲对她孩子的爱。[24]这个解释清楚地表明了他根据制作来思考行动，根据制作的结果、一个完成了的“作品”，来思考人与人之间的关系(尽管他在区分行动和制造，praxis和poiēsis上做了令人瞩目的尝试)。[25]在这个例子中，虽然这种说法从心理学上完美地解释了忘恩负义的现象，但它假定了施惠者和受惠者都同意根据制作来解释行动，这样的假定既损害了行动本身，又损害了它的真正结果，即它本应建立的关系。立法的例子对我们来说更不可信，因为希腊人对立法者任务和作用的理解与我们的理解完全不同。无论如何，只有在进一步的行动变得不可欲或不可能时，制作，例如希腊人理解的立法活动，才变成了行动

的内容；只有在行动本身真正的、无形的，而且总是十分脆弱的意义被破坏时，它才导致一种目的产品。

希腊人对行动之脆弱性的原初的、前哲学的补救之道，乃是城邦的奠基。城邦，由于它源自并始终扎根于希腊前城邦关于共同生活的经验和评判，即什么让共同生活(syzēn)——“言和行的共享”[26]成为值得追求的，因此它具有两方面的功能。首先，它使人们尽管受到某些限制，也能持续地行动，否则的话行动就只可能作为非同寻常的、偶然为之的事业，为此人们必须离开家庭。据说城邦数倍地增加了人们赢得“不朽声名”的机会，即增加了每个人脱颖而出，在言和行中显示他是“谁”，彰显他的独特个性的机会。自始至终，城邦的首要目标都是使异乎寻常的事情成为日常生活中随处可见的现象，这恰是才能和天赋在雅典获得难以置信的发展，以及这个城市国家几乎并不令人吃惊地迅即衰落的原因之一，如果不是主要原因的话。城邦的第二个功能是为言行的空虚无益提供补救之道，它跟行动者在行动型塑为故事之前体验到的危险密切联系。因为一个值得留名的业绩不被忘却和真正永垂“不朽”的机会并不多。荷马不仅因为他为诗人如何发挥政治功能作出了一个光辉榜样，从而成为“全希腊的教育者”，而且更因为像特洛伊战争如此伟大的事业，如果不是在几百年后有一个诗人使之名垂千古，也许早就被人遗忘了。这个事实本身提供了一个极好的例子，表明人类之伟大，如果不是靠诗人垂诸久远的话，会遭遇什么样的命运。

我们这里不关心希腊城市国家崛起的历史原因；至于希腊人自己如何看待它以及它的存在理由(raison d'être)，他们已经说得再明白不过了。城邦——如果我们相信伯里克利(Pericles)在葬礼演说辞中的名句——保证了那些奋力冲进每个海洋和每块陆地，把这些地方变成他们冒险舞台的人们不会失去见证，他们不需要荷马和任何其他人的歌颂；无需来自他人的帮助，那些行动的人就能同心协力建立起对他们善行和恶行的永久纪念，从而激起当代以及未来后世的人的赞叹。

[27]换言之，人们以城邦形式结成的共同生活似乎确保了最空虚无益的人类活动——行动和言说，以及最无形、最短促的人造“产品”——作为言行结果的业绩和故事，可以变成永不消逝的东西。城邦组织，在物质上得到城墙的保卫，在形态上得到法律的保护——以免在以后的时代辨认不出——是一种组织化的记忆。它向有死的行动者保证：他倏忽而过的存在和稍纵即逝的伟大，不会失去来自被他人所见、所闻和广泛地出现在同辈面前而获得的真实性。而在城邦以外的人只能获得短暂的表现机会，从而需要荷马以及其他“有荷马技艺的人”的帮助，来显现给那些不在场的人。

根据这一自我解释，政治领域直接出自人们的共同行动，出自“言和行的共享”。因此行动不仅与我们所有人共有的世界的公共部分有最直接的联系，而且就是构成它的活动。似乎城邦的城墙和法律屏障就是围绕着这个业已存在的公共领域而划的，没有这些使城邦趋于稳固的保护，它就无法在短暂的言行消逝之后持存。似乎从特洛伊战争中归来的人，希望这个从他们的业绩和苦难中出现的行动领域能永久存在下去，防止它随着他们分散各地和返回各自的家园而消亡。当然，这是就比喻的和理论的意义而言的，而不是就历史而言的。

城邦，准确地说，不是地理位置上的城市国家，而是一种从人们的共同言说和行动中产生出来的人类组织，其真正的空间存在于为了这个目的而共同生活的人们之间，无论他们实际上在哪里。“无论你往何处，你都是一个城邦人”：这句名言不仅是希腊开拓殖民地的口号，而且表达了这样的信念：行动和言说在参与者当中创造的空间，几乎在任何时间任何地点都能找到它的恰当位置。这是最广义上的显现空间，即我像他人显现给我那样对他人显现的地方，在那里人们不仅像其他动物或无生命物一样存在，而且清楚地展现他们的存在。

这个空间并不始终存在着，而且虽然所有人都有能力言说和行动，但大多数人——如古代的奴隶、外邦人和野蛮人，前现代的劳动者和工匠，我们这个时代的固定职业者和商人——都不生活在其中，

更何况没有人能永远生活在其中。丧失了这个空间意味着丧失了实在性，因为对人而言和对政治而言，实在等同于显现。对人而言，世界的实在性是以他人的在场、以它向所有人的显现来保证的，“因为向所有人显现的东西，我们就叫做存在”[28]。而任何缺少这种显现的东西，无论在我们自身之内还是自身之外，都像梦一样来去匆匆，没有实在性。[29]

28. 权力与显现空间

在任何地方只要人们以言说和行动的方式在一起，显现空间就形成了。这个显现空间早于和先于所有形式的公共领域结构和各种类型的政府，即被组织化了的公共领域的各种形式。它的特殊之处在于，与作为人手作品的空间不同，它无法在促使它产生的运动结束之后继续存在，它不仅会随着人们的分散而消失(例如由于大灾难，一个民族的政治体遭破坏)，而且会随着活动本身的受阻碍或减退而消失。凡是人们聚在一起的地方，它就潜在的在那里，但只是潜在的在，而不是必然的、永远的在。文明潮涨潮落，强大帝国和伟大文化可以在没有外来灾难的情况下衰落和灭亡，而且在外部“原因”起作用前，就已经出现了不易觉察却招致灾难的内部腐烂，这都要归因于公共领域的这种特殊性(不过由于公共领域归根到底建立在行动和言说之上，它就不会完全失去它的潜在性质)。首先削弱既而消灭政治共同体的，是权力的丧失和最终的无权；权力不能像暴力工具那样贮藏起来以备不时之需，它只存在于它的现实化(actualization)当中。权力无法实现的地方，它就消失了，再大的物质财富也不能弥补无权的损失，历史上充满着这样的例子。只有在言行未分裂、言谈不空洞、行动不粗暴的地方，在言辞不是用来掩盖意图而是用于揭露现实、行动不是用来凌辱和破坏而是用于建立关系和创造新的现实的地方，权力才能实现。

权力是使公共领域——行动和言说的人们之间潜在的显现空间

——得以存在的东西。权力(power)一词本身，它的希腊语同义词dynamis，拉丁语potentia、德语Macht(来自m□gen和 m□glich，而不是来自 machen)以及它的各种现代变形，都暗示了它的“潜在”属性。我们可以说，权力总是潜在的一种力量，而不是像强力(force)或体力(strength)那样是不变的、可衡量的稳定实存。体力是一个人在孤独状态下也拥有的自然属性，而权力是从一块行动的人们中间生发出的力量，他们一分散开，权力就消失了。由于权力的这种特性跟所有有潜能的事物一样，只能现实化而不能完全物质化，它就程度惊人地不依赖于数量或手段等物质因素。一个人数相对较少但组织良好的团体，能几乎无限期地统治一个辽阔和人数众多的帝国，在历史上也不乏又穷又小的国家打败富有大国的例子。(大卫和歌利亚的故事仅在比喻的意义上是真的；少数人的权力有可能比多数人大，但是在两个人的竞争中决定胜负的不是权力，而是体力加上机智。所谓机智实际上是指脑力，而脑力跟肌肉一样，是决定胜负的物质力量。)另一方面，反抗物质上强大的统治者的民众暴动，也可以产生几乎不可抗拒的权力，即使他们在面对物质上大大超过他们的强力时放弃了暴力的使用。把这称为“被动抵抗”确实有说反话的意思，这实际上是人们设想过的最积极有效的一种行动方式，因为它的力量不会被斗争所消耗。在斗争中有胜有负，但是只有在大屠杀中才可以说即使胜利者也是被打败了，被胜利欺骗了，因为没有人能统治死人。

在权力的产生中唯一不可缺少的物质要素，是人们的共同生活。只有在人们如此密切地生活在一起，以致行动的潜能始终在场的地方，权力才与他们同在。因而城市的建立的确是权力最重要的物质前提，作为城市国家，它始终为所有西方政治组织提供了典范。在行动转瞬即逝后还能把人们结合在一起的东西(我们今天称为“组织”)，同时又通过持续的共同生活而保持活力的东西，就是权力。任何人出于任何原因，把自己孤立起来和放弃了这种共处，就是放弃了权力和选择了无能，无论他的体力有多大，他的理性有多管用。

如果权力不只是这种在共处中存在的潜能，如果它能像体力一样为个人拥有，像强力一样应用，并且不依赖众多意志和愿望之间不可靠的、暂时的联盟，那么人就可以变得无所不能。因为权力像行动一样是无限的，它不像体力那样受人的本性和人的身体存在的物理限制，他人的存在是它唯一的限制，但这种限制不是偶然的，因为人的权力首先相应于开始谈到的复数性条件。出于同样的原因，权力可以被分割而不受削弱，而且权力之间的相互制衡甚至倾向于产生更多的权力，只要这个相互作用的模式有活力而不陷于僵死状态的话。相反，体力是不可分割的，他人的在场反倒会制约它，多数人的相互作用对个人的力量造成明确的限制，不仅使它保持在有限范围内，而且被多数人的潜在权力所控制。把制造产品所必需的体力等同于行动所必需的权力，只有对于一神的非凡属性来说才是可想象的。所以在多神教中，无所不能从来不是诸神的属性，不管神在力量上如何高于人。相反，对无所不能的渴望，除了乌托邦式的僭妄(hubris)外，总是意味着对复数性的破坏。

在人类生活的条件下，唯一可以取代权力的不是体力(它在权力面前无能为力)，而是强力，是一个人可以单独用它来反对同伙，或者一个或少数几个人通过暴力手段的攫取而垄断的力量。但是暴力可以摧毁权力，却不能代替权力。强力和暴力的结合造成了历史上并不鲜见的强力与无权的政治联盟，大量无能的强力虽激烈汹涌却无益地消耗着自身，既留不下纪念碑和故事，更不足以记忆和载入史册。在历史经验和传统理论中，这种联盟即使本身难以辨认，也作为专制政体而为人所知。人们对这种政府形式由来已久的恐惧并不仅仅在于它的残暴——正如历史上一长串仁慈的专制君主和开明君主所证明的，残暴不是它不可避免的特点——而是它的无能和无效同时谴责了统治者和被统治者。

据我所知，关于权力的一个更重要发现是孟德斯鸠作出的，他是认真考虑政府形式问题的最后一位政治思想家。孟德斯鸠认识到专制

的突出特点是它建立在孤立的基础上——专制君主孤立于他的臣民，臣民由于相互恐惧和怀疑而彼此孤立，从而专制不是各种政府形式之一，反而违背了人的复数性的根本条件，即作为一切政治组织形式之条件的言和行的共享。专制不仅在公共领域这一特定部分，而且在整体上阻碍了权力的发展；换言之，专制生成着无权，正如其他政治体生成着权力一样。在孟德斯鸠看来，正是由于这一点，有必要在政治体理论中为之保留一个特殊位置：唯有它不能在显现空间即公共领域中发展出足够的权力；相反，它一经形成，就孕育了毁灭自身的种子。[30]

奇怪的是，暴力破坏权力要比它破坏体力更容易，虽然专制统治总是以臣民的无权为特征——他们在专制统治之下失去了一起行动和言说的能力，但并不必然以虚弱和贫乏为特征。相反，如果统治者足够“仁慈地”让他的臣民保留在他们的孤立状态中的话，技术和艺术在专制条件下也会繁荣昌盛。另一方面，个人无法与他人分享的自然禀赋体力，却能更成功地对付暴力而不是权力，要么是以英雄式的不战斗毋宁死的方式，要么是以斯多葛式的通过自足和避世来承受苦难和折磨的方式；不管是上面哪一种，个人及其力量的完整性都不受影响。体力实际上只能被权力所摧毁，因而它在许多人联合起来的力量面前总是处于弱势。但是当弱者为了反对强者(而不是在反对强者之前)而抱成团时，权力就实实在在地堕落了。现代从霍布斯到尼采都颂扬或谴责的权力意志，远非强者的特征，而是像嫉妒和贪婪一样，是弱者的恶习，而且也许是他们最危险的恶习。

如果把专制统治描述为以暴力取代权力的总是失败的尝试，那么暴民统治(ochlocracy)恰恰是它的反面，就是以权力取代体力的更有把握成功的尝试。权力确实能摧毁所有体力，特别是在以社会为主要公共领域的现代，始终都存在这样的危险。在那里，通过“共同行动”的一种扭曲形式——连拉带压和结党营私——那些被推到前台的人既无知又无能。结果，对暴力的强烈渴望(这在现代一些最优秀最

有创造性的艺术家、思想家和学者身上表现得十分典型)，成了那些社会企图骗取他们的力量的人的自然反应。[31]

权力维护了公共领域和显现空间，它本身也是人造物的活力源泉，因为人造物如果不是作为言说和行动的背景，不是与人类事务、人际关系网和它们产生的故事有关，就缺少终极的存在理由。世界如果不能被人们谈论和居住，就不是一个人为工作品，而是众多毫无关联之物的堆积，每个孤立的人都可以随意地往里面添加东西；如果没有人造物提供的栖息之所，人类事务就像到处流浪的游牧民族一样，空虚而徒劳地漂泊。《传道书》(Ecclesiastes)的忧伤智慧——“虚空啊虚空，万事都是虚空……太阳底下无新事……过去的事情无人记得，将来的事情，后人也不会记得”——并不必然来自某种特殊的宗教体验，因为无论何时何地，只要人们不再相信这个世界是个适合于自我显示，适合于言说和行动的场所，这种感觉就是避免不了的。如果没有行动将新的开端带入世界的舞台(这是每个人凭出生就有的能力)，则“太阳底下无新事”；如果不是言说化为物质和记忆，出现过和闪耀过的“新事物”就“无人记得”；如果没有一种人为技艺的永久在场，“将来的事情，后人也不会记得”。没有权力，从公众的行动言说中形成的显现空间，也会像鲜活的话语行为一样，转瞬即逝。

在我们的历史上，对权力的信任总是十分短暂，柏拉图式和基督教式的对参与显现空间的不信任却有着悠久历史，直至现代，没有什么比“权力腐败”更能得到人们普遍的认同了。伯里克利对权力的极度信心也许是绝无仅有的，就修昔底德(Thucydides)所记载的伯里克利的言辞来看，他相信人能够行动和同时拯救他们的伟大，他以同样的高姿态相信，显现本身足以产生权力(dynamis)，从而不需要技艺人把它们转化为物质形态来保存其实在性。[32]虽然伯里克利的演说与雅典人内心深处的信念一致，并且他对这种信念作了清晰的阐述，但总是被有后见之明的人带着悲伤的智慧阅读，知道他说这话的时候，希腊政治开始走向终结。不过，对权力的信任(从而也是对政治的信

任)尽管可能是短命的——在第一批政治哲学形成的时候它就已经终结了，可单单它存在过的事实，就足以把行动提升到积极生活之列的最高等级，就足以表明言说是人的生活和动物生命的决定性差别，言和行两者为政治赋予了一种尊严，这种尊严即使到今天也没有完全消失。

在伯里克利的表述中十分清楚的是(顺带说一下，在荷马史诗中也同样清楚)，行动和言辞的最内在意义与成败无关，与最终结局无关，也不受效果好坏的影响。行动与人的行为(behavior)不同——在行为上，希腊人也像所有文明人一样，按照“道德标准”来评判，一方面考虑动机和意图，一方面考虑目标和后果。行动只能以是否伟大来衡量，因为它本质上突破了所有通常接受下来的标准而达到了非同寻常的程度，在它那里，任何普通和日常生活以为真的标准不再适用，因为凡存在的，都是独一无二和自成一格的(sui generis)。[33]修昔底德(或伯里克利)深知，当他察觉到雅典的荣耀在于它到处留下了“他们善行或恶行的永久纪念(mnēmeia aidia)”时，他就已经打破了日常行为的普通标准。用德谟克利特的话说，政治的技艺在于教人们如何去展示伟大和荣耀的东西(ta megala kai lampra)；只要城邦在此，激励着人们敢于做非同寻常之事，万物就安然无恙；如果城邦衰落了，一切就都不复存在。[34]动机或目的，无论多么纯粹或堂皇，都不是独一无二的；像心理学性质一样，它们只是不同类型的人的典型特征。而伟大，或每一业绩的特殊意义，既不在于它的动机，也不在于它的成就，而只存在于它本身的展示当中。

正是坚信活生生的行动和言说是人类所能获得的最大成就，亚里士多德才把这样一种经验表达为energeia(“实现”)，他用这个概念来意指一切不追求目的(是ateleis，无目的)，也不留下作品(不是par autas erga)，而是在显示本身中实现了其全部意义的活动。[35]悖论性的“目的本身”，就是从这种充分实现的经验中获得原初意义的；因为在行动和言说的情形中，[36]目的(telos)不在于所追求的对象而在

于活动本身，从而成为一种隐德莱希(entelecheia，现实性)；产物不是在过程结束后出现的东西，而是存在于过程本身之中；显现就是产物，是energeia。[37]亚里士多德在他的政治哲学中十分清楚，在政治中什么是至关重要的，即人之为人的产物[38](ergon tou anthrōpou)，如果他把这个“产物”定义为“好生活”(eu zēn)，那么他就清楚地表明这里的“产物”不是什么产品，而是只存在于纯粹的实现活动当中。这种人所特有的成就完全处在手段和目的范畴之外；这种“人的产物”也不是目的，因为达到它的手段——德性，或aretai——不是人们可以实现也可以不实现的品质，而是“实现”本身。换言之，达到目的的手段已经是目的，反过来，这个“目的”在其他一些方面也不能当成手段，因为再没有比这种实现活动本身更高的目标可追求的了。

当我们从德谟克利特到柏拉图的政治哲学中反复读到政治是一种技术(technē)，属于技艺的一种，可以比作医疗或航海之类的活动的时候，关于言行作为纯粹实现活动的看法，听起来就更像是希腊前哲学经验的微弱回声。在希腊前哲学经验中，政治如同舞蹈者或演戏者的表演一样，“产物”就是表演行为本身。行动和言说仅在于实现，从而是政治领域中最高级的活动。因此，当我们听到现代，特别是现代早期以奇特而不容置疑的口气对言行所作的评价时，我们就可以衡量得出在行动和言说上到底发生了什么。当亚当·斯密把所有本质上是表演性的活动——例如军事职业，“牧师、律师、医生和歌剧演唱者”——统统归为“贱役”，最低级和最无生产性的“劳动”[39]时，就暗含了对行动和言说的关键贬低。因为正是这些职业——医疗、吹笛、演戏——为古代人思考最高级、最伟大的活动，提供了范例。

29. 技艺人与显现空间

古代对政治的评价根源于这样的信念：人之为人，作为在其独特差异中的个体，在言说和行动中确证着自己；这些活动虽然在物质上

是无用的，却拥有一种属于自身的持久品质，因为它们创造了它们自己的记忆。[40]从而公共领域，即人们纯粹为了显现所需的一个世界内的空间，比起他们双手的产品或他们身体的劳动来说，更是特有的"人的产物"。

相信人能赢得的最大成就是他的自我显示和实现，决非一个理所当然的信念。与之相对的是技艺人的信念——一个人的产品比这个人本身存在得更长久、更像他自己，以及劳动动物的信念——坚信生命是最高的善。严格来说这两种信念都是非政治的，它们不仅倾向于把行动和言说斥为无所事事的忙碌和闲谈，而且一般倾向于以是否促进了更高目的来评价公共活动，比如在技艺人那里，是让世界变得更有用和更美；在劳动动物那里，是让生命变得更轻易和更长久。当然，这并不是说他们可以随意抛弃公共领域，因为如果没有一个显现空间和没有对言行作为一种共同生活方式的信任，就毫无疑问不能确立自我的真实性、自我身份的真实性，也不能确立周围世界的真实性。人对现实的感觉要求人把他纯粹被动的、给定的存在实现出来，不是为了改变这种给定的存在，而是如果不把它充分地表达出来和实现出来，他就无论如何只得消极承受这一切。[41]这种实现活动只能存在于和发生在那些仅在现实性中存在的活动身上。

用于衡量世界真实性的唯一标准是它对我们所有人而言是共同的，共同感(common sense)在政治品质中占有很高的地位，是因为它是让我们五种相互独立的感觉和它们各自接收到的信息，结合成一个整体来适应现实的感觉。正是因为共同感，其他的感官知觉才能向我们揭示现实，而不仅仅被我们感受为神经刺激或身体的抵御性反应。因而，在任何给定的共同体内，共同感的显著下降和迷信愚昧的显著上升，几乎就成了脱离世界的鲜明标志。

这种异化(alienation)*——显现空间的萎缩和共同感的退化——的程度，当然在劳动社会要比在生产者社会更为极端。技艺人在他不受他人打扰，不被他人所见、所闻和肯定的孤独状态下，仍然不仅和

他制作的产品在一起，而且和他要把他的产品增添到其中的事物世界在一起；在此情形下，他仍然和创造了这个世界的其他人(同为物的制造者)在一起，尽管是以间接的方式。我们已经提到过工匠和他们的同伴相遇的交换市场，对他们来说交换市场代表了一个公共领域，因为他们每个人都为之贡献了一些东西。尽管作为交换市场的公共领域与制造活动高度一致，但交换本身已经属于行动范畴，而不只是生产的简单延伸；它甚至不再像劳动必然附带着食品和其他消费手段的买卖一样，是自动化过程的一种纯粹机能。马克思论证说经济规律同自然规律一样，不是人创造出来规定交换的自由行为的规律，而是作为整体的社会生产力状况的机能，他的看法只有对于一个劳动社会才是正确的。因为在那里，所有活动都被拉低到人体与自然的新陈代谢的水平，在那里没有交换，只有消费。

不过，在交换市场上人们首先不是作为人相遇，而是作为产品的生产者相遇，他们在这里显示的从来不是他们自己，也不是他们的技术和素质(像在中世纪“炫耀性生产”中的那样)，而是他们的产品。促使制造者来到公共市场的动力是产品，而不是人，把这个市场结合在一起并使之存在的力量，不是人们以言行的方式在一起时从人们中间生发出来的潜能，而是一种每个参与者在孤独状态下就能获得的“交换力量”(亚当·斯密语)的联合。正是因为商业社会缺乏与他人的联系和首要关心的是商品交换，马克思才把它斥为非人道的和自身异化的。这个社会排斥了人之为人的东西和要求，从而彻底颠倒了古代的私人和公共之间的关系，人们只能在家庭的私人空间和朋友间的亲密关系中显示自我。

在一个生产者共同体，特别是商业社会中，人必然要遭遇到的挫折在天才现象上得到了最鲜明的体现。从文艺复兴到19世纪末的现代都把天才作为它的最高理想(创造性天才作为人之伟大的典型表现的观念在古代和中世纪尚不为人所知)，只有到了20世纪初，伟大的艺术家才令人惊讶地一致抵制“天才”的称号，坚持娴熟精湛技巧的重要

性，以及艺术和手艺之间的密切联系。这种抵制当然部分是出于对天才概念庸俗化和商业化的反应，但部分也归因于近来劳动社会的兴盛；因为对一个劳动社会来说，生产性和创造性不是理想，也缺乏任何能够激发伟大观念的经验。在我们这里重要的是，与工匠的产品不同，天才作品似乎吸收了本来在言行中才能瞬间迸发出来的独特性和唯一性要素。现代社会热衷于每个艺术家的个性签名，以及现代社会前所未有的对风格的敏感，都显示了对艺术家的那些超越他的技术和技巧的特征(就如同每个人的个性都超出了其品质的总和一样)的重视。因为这种超越确实把伟大的艺术作品与所有其他的人造产品区别开来了，创造性天才的现象更像是对技艺人信念的最高辩护，证明了一个人的产品可以在本质上比这个人更伟大。

然而，现代给予天才的巨大尊崇无论多么发自内心，无论多么的接近于偶像崇拜，都无法改变一个基本的事实，那就是某人是“谁”的本质，不是他自身的对象化活动的结果。当这个对象以艺术品或普通手迹的方式“客观地”显现出来时，它表明的是这个人的身份，从而可以用于对其作者的鉴定，但它本身是沉默的，如果我们企图把它理解为一个活生生的人的镜子，它就逃避了我们的把捉。换言之，对天才的崇拜和流行于商业社会的其他信条一样，都同样包含了对人的贬低。

相信某人是“谁”的问题在伟大和重要性上超过了他所能做的任何事情和他所能创造的任何东西，乃是构成人的骄傲不可缺少的因素。“让医师、糖果制造商和豪宅仆人以他们做过的事情，甚至打算要做的事情来接受评判吧；伟大人物的评判标准是他们是谁。”[42]只有俗人才屈尊地从他们做过的事情中得到骄傲，他们通过这样的自我贬低变成了他们自身能力的“奴仆和囚徒”；而且他们会发现，如果说除了纯粹愚蠢的虚荣之外，在他们身上还剩下什么东西的话，那就是做自己的奴仆和囚徒，跟做别人的奴仆一样痛苦，也许更屈辱。在创造性天才那里，人比作品高贵的状况颠倒了，以至于他发现他自己，

一个活生生的创造者还要和自己的创造物竞争，虽然他比它们生得早，但最终它们比他存在得更长久，这与其说是天才的光荣，不如说是天才的困境。因为所有真正伟大的天赋都保有的荣耀是，具有天赋的人总是比他自己完成的产品更高贵，至少他是创造力的活的源泉；这个源泉来自他是谁，并始终独立于实际的工作过程和他所成就的事物。天才的这一困境是如此真实，在文学界表现得尤为明显，在那里作者和作品次序的颠倒登峰造极；最让人气愤，而且有时在民众身上激起的怨恨多过在知识分子身上激起的虚假优越感的是，甚至他们最糟糕的作品，都很可能受到比他们本人更好的待遇。而“知识分子”的标志恰恰在于他不受这种“可怕羞辱”的触动，结果真正的艺术家或文学工作者“感到他变成了他作品的儿子”，他注定了要“从如此这般地被局限于其中的一面镜子里”[43]来观察自己。

30. 劳工运动

虽然工作不能建立一个自主的，在其中人之为人显示自己的公共领域(因为与他人隔绝是工作的必要前提)，但它在许多方面都仍然与这个显现空间有联系；至少它始终关联着它所创造的一个真实可见的事物世界。因此，工场生活也许是一种非政治的生活方式，但绝不是反政治的。但劳动的状况恰恰是反政治的，在劳动活动中，人既不是与世界在一起，也不是与他人在一起，而是单独地携带他的身体，独自面对生存赤裸裸的必然性。[44]当然，他的生活中也有他人存在，他也跟他们一起生活，但这种群集不具有真正复数性的独特印记，也不像在工场生活中那样，包括不同技术和职分的有目的组合(更不用说发生在独一无二的个人之间的关系了)，而只是本质上完全相同的物种成员的加乘，因为他们在劳动中都只作为纯粹的生命有机体存在。

的确，劳动的本性就是把人在劳动中结成一伙，在其中，任何数量的个人“都像一个人似的一块劳动”[45]，在此意义上，劳动比其他

任何活动更弥漫着群集性。[46]但是这种“劳动的集体性质”[47]，根本不能为劳动团伙的每个成员建立一种可辨认、可确定的真实性，而是相反，实际使他们丧失了对个性和身份的一切意识；也正因为这个原因，一切来自劳动中的“价值”(除了它在生命过程中所起的显而易见的作用外)其实都是“社会的”，根本上与一群人吃吃喝喝附带的乐趣没什么两样。从人身体与自然的新陈代谢活动中产生的社交乐趣，不是以平等为基础的，而是以同一性(sameness)为基础的。从这个角度看，确实“一个哲学家在禀赋和性情上与街头搬运工没什么区别，就像一只驯犬和一只猎犬没多大区别一样”。亚当·斯密的这个曾被马克思以极大的愉快表示赞同的评论[48]，更适合一个消费者社会而非人们在交换市场上的集会；因为后者至少展示了生产者的技术和素质，从而为差异提供了部分基础。

在一个建立在劳动和消费之上，人人都步调一致的社会中弥漫着的同一性，与大伙一块儿劳动的肉体经验有着直接的联系；在此劳动的生物性节奏跟劳动集体的统一，达到了这样的程度：每个人都感到他不再是一个人，而是跟所有其他人相连的一分子。的确，集体劳动减轻了劳动的痛苦，就像一块儿行军减轻了每个士兵行走的劳累一样。对于劳动动物来说，确实“劳动感和价值完全依赖于社会状况”，即依赖于劳动和消费过程能平稳运作的程度，而不依赖于“恰当的职业态度”[49]；问题仅在于最好的“社会状况”正是那种使个人身份丧失的状况。这种万众联合如一人的状况根本上是反政治的，它恰恰是在政治和商业共同体中存在的联合的对立面。而对于后者来说，举一个亚里士多德用过的例子来说明，就是并非两个医师之间的联合，而是一个医师和一个农夫之间的合作(koinōnia)，“以及总的来说，在不相同、不相等的人之间”[50]的联合。

伴随公共领域的平等必定是在不平等者中间造成的一种平等，这些人在某些方面或为了特定目标需要“平等对待”。平等的因素不是来自人的“本性”，而是来自外部，正如我们需要用货币作为一种外在因

素，来让医师和农夫的不平等活动实现平等一样(还是用亚里士多德的例子)。因而，政治的平等恰恰与我们在死亡面前的平等相反，因为死亡作为所有人的共同命运，根源于人类条件；也与人在上帝面前的平等相反，因为至少按照基督教的解释，在上帝面前我们都要面对人性固有的原罪。在这些情况下不需要对等物来让我们变得平等，因为处处都弥漫着同一性；基于同样理由，这种同一性的现实经验——生与死的体验，就不仅发生在与人孤立的状态下，而且出现在绝对的孤独中，在那里没有真正的交流，更谈不上联合与共同体。从世界和公共领域的角度看，生死以及一切证实着同一性的东西，都是真正非世界的(non-worldly)和反政治的超越经验。

劳动动物没有能力凸显差异，从而也没有能力言说和行动，这一点似乎为古代和现代都没有发生过重大奴隶反叛的惊人事实所证实。[51]同样令人吃惊的是，劳工运动在现代政治中开始突然和频繁地扮演起重要角色。从1848年的革命到1956年的匈牙利革命，欧洲工人阶级(由于它是人民当中唯一有组织的部分，从而也是它的领导力量)书写了近代历史上最辉煌，也许是最有希望的篇章。不过，尽管政治要求与经济要求之间的界线、政治组织与工会组织之间的界线已经变得相当模糊了，但这两者还是不应该混淆。保卫工人阶级的利益和为之斗争的工会，有责任使自身最终融入现代社会，特别是有责任在经济安全、社会声望和政治权力方面得到显著提高。但就工会在要求社会变革的同时，要求与社会相应的政治组织变革而言，它们从来都不是革命的。工人阶级的政党大部分时候都是利益集团，与代表其他社会阶级的政党没有什么不同。区别仅仅出现在少数的和决定性的时刻：当革命进程突然表明，这些人如果不受官方政党纲领和意识形态的领导，就会有他们自己的关于在现代条件下民主政府如何可能的看法的时候。换言之，政治组织和工会的区别不在于社会和经济要求的强弱程度，只在于是否提出一种新政府形式。

现代历史学家在研究极权主义体制的崛起，特别是研究它在苏联

的发展时，十分容易忽略的是，正如现代大众和他们的领导人至少在短时期内，成功地造就了极权主义这种真正全新的尽管是完全毁灭性的政府形式一样，一百多年来的人民革命也造成了另一种新的政府形式(虽从未成功过)：取代大陆政党制的人民委员会制(the system of people's councils)。而在它还没有出现之前，人们忍不住要说它是个乌托邦。[52]工人阶级这两股潮流——工会运动和人民的政治诉求——的历史命运太不相称了：工会，也就是作为现代社会一个阶级而言的工人阶级，从胜利走向胜利；与此同时，政治的劳工运动每次只要敢提出它自身的、不同于政党纲领和经济改革的主张，就必定遭到挫败。如果匈牙利革命的悲剧仅仅是向世界显示了，即使有所有的这些失败和表面现象，这一政治动力也从未消亡，那么它的牺牲就不算是白费了。

工人阶级富有政治活力的历史事实与劳动分析所得的现象证据之间存在的明显矛盾，在更深入地考察劳工运动的发展和实质内容之后，就不复存在了。奴隶劳动和现代自由劳动之间的主要区别，不在于现代劳动者拥有个人自由——迁徙的自由、从事经济活动的自由和人身不受侵犯的自由，而在于现代劳动者被允许进入公共领域和获得了充分的公民资格。劳动史上的转折点出现在取消了选举权的财产限制的时候。直到这以前，自由劳动者的地位都非常近似于古代在数量上不断上升的被解放奴隶的地位；这些人是自由的，与外邦居民的地位相近，但不是公民。古代的通例是，奴隶不再是奴隶的话，也就不再是劳动者了。但无论多少奴隶得到解放，奴隶制都始终是劳动的社会状况。与古代的奴隶解放相比，现代的劳动解放旨在提升劳动活动本身的地位，而这在劳动者被赋予作为一个人的人身和公民权利之前很久，就已经实现了。

不过，实际的劳动者解放的一个重要附带后果是，突然间，一个全新的人口阶层多多少少地被允许进入了公共领域，被允许公开显现[53]，但没有同时被允许进入社会，没有在社会最重要的经济活动中

起任何领导作用，没有被纳入社会领域，从而又实际上被排斥在公共世界之外。纯粹显现在人类事务领域让自己与众不同、引人注目的重要意义，再清楚不过地体现在这样一个事实中：劳动者登上历史舞台时，感到有必要穿上他们自己的服装——无套裤(他们在法国大革命期间的称呼——无套裤党，就来源于此)。[54]靠着这身服装他们赢得了自己的独特身份，使自己区别于其他所有人。

劳工运动在其早期阶段的感伤情绪，源自它跟整个社会开战的事实。所有资本主义尚未充分发展的国家，如东欧，还有意大利、西班牙，甚至法国都处于这个阶段。这场运动之所以能在相对较短时间，且常常处于十分不利的形势下获得巨大的潜力，乃在于这样一个事实：不管所有的话语和理论观点如何，他们都是政治舞台上唯一一支不仅捍卫自己的经济利益，而且进行一场成熟的政治斗争的团体。换言之，当劳工运动出现在公共舞台上的时候，他们是其中唯一一支人作为人，而不是作为社会成员来行动和发言的组织。

对于劳工运动(现在这个运动的一切可能性都已接近尾声)的政治和革命角色来说具有决定性意义的是，其成员的经济活动始终是次要的，而且它的吸引力也从来不只限于工人阶级。如果有一段时间这个运动几乎成功地建立了一个带有它的新政治标准的新公共领域(至少在自身阶层的范围内)，它成功的动力也不是劳动——既非劳动活动本身，也并非总是对生命必然性的乌托邦反抗，而是随着阶级社会转变为大众社会，随着日薪和周薪被有保障的年工资所替代，而逐渐消弭的不义和伪善。

今天的工人已不再处于社会之外；他们是社会的成员，他们像其他所有人一样是固定职业者。现在，劳工运动的政治意义已经和所有其他压力集团没什么两样；近一百年来，它曾代表了人民大众，假如我们把人民(le peuple)理解为不同于人口及社会的一个现实政治团体的话。[55](在匈牙利革命中工人从没有与其他人民隔绝；从1848年到1918年间一直是工人阶级的专利的、建立在委员会而非政党基础上的

议会制概念，现在已经变成了全体人民的一致要求。)这样的时代已经成为过去了。从一开始在内容和目标上就不甚明确的劳工运动已失去了它的代表性，从而在工人阶级变成社会主体的任何地方都立刻失去了它的政治作用，变成了一种社会经济力量。不仅在西方世界许多经济发达国家中是如此，在俄国“成功地”把全部人口纳入到一个劳动社会的形势下也是如此，在其他非极权主义体制下也发生着类似的情况。在连交换市场都被取消的形势下，公共领域的萎缩这一贯穿现代的最鲜明的特征，也达到了登峰造极的程度。

31. 制造对行动的传统替代

现代，就它早期关注有形产品和可见利润，后期沉迷于社会的平稳运转而言，并不是第一个谴责行动，特别是言说以及一般政治活动空洞无用的时代。[56]对行动的三重困难——结果的不可预见性、过程的不可逆转性和作者的匿名性——的不满，几乎和有文字记载的历史一样悠久。因而总存在着一种诱惑，就是找到一种行动的替代品，让人类事务领域摆脱在行为人的复数性条件下，行动固有的任意性和道德上的无责任人特征。这种诱惑对行动者的吸引力不亚于对思想者的吸引力。而我们有文字记载的全部历史对之提出的解决方案都惊人的一致，也证明了在这些问题上存在着根本的简化。一般来说，这些方案都是试图躲在这样一种活动中来逃避行动的灾难，在那种活动中，一个人孤立于所有其他人，从头至尾都是他行为的主人。以制作代替行动的尝试，体现在所有反“民主制”的论证中，这些论证无论多么铿锵有力和首尾一贯，都会转化成一种拒斥政治本性的论证。行动的全部灾难都出自复数性的人类条件，但复数性也是作为公共领域的显现空间的必要条件(sine qua non)。因此试图取消这种复数性总是等同于取消公共领域本身。摆脱复数性危险的最明显的办法是君主制，或一人统治，它有许多变种——从一人反对所有人的绝对暴政到仁慈专制统治，到多人形成一个集体，以致人民“团结如一人”，使他们自身成为一个“君主”的那类所谓民主制。[57]柏拉图的解决方案

——哲学王，用他的“智慧”解决了行动的困难，仿佛行动的困难是一些可解答的知识问题，也是一人统治的一种变种，而且决非最少专制色彩的变种。这些政府形式的弊端并不在于它们的残酷(它们常常不残酷)，而竟在于它们运转得太过良好。暴君如果理解了他的职责，也能“亲切温和地处理一切”，如庇西特拉图*(Peisistratus)，在古代他的统治可与“克罗诺斯的黄金时代”相媲美；[58]他们的措施在现代人听来非常仁慈，一点都“不专制”，尤其是我们听说古代唯一一次取消奴隶制的尝试就是科林斯的僭主佩里安德(Periandros)提出的(虽然不成功)。[59]但这些政府形式的共同之处是把公民排除在公共领域之外，坚持认为他们只应当关心他们的私事，只有“统治者应当参与公共事务”[60]。这确实会促进个人的勤奋劳动和私人行业的发展，但公民在这种政策中所发现的，却是他们被不遗余力地剥夺了参与公共事务的必要时间。虽然从短时期来讲，专制有显而易见的优点：稳定、安全、高效，但如果仅仅因为这些优点就为权力的不可避免的丧失让路，那么人们就应当警惕，哪怕实际的灾难要在相当长的未来时间里才会显现。

事实上，从人类事务的脆弱状态逃避到安宁有序的稳固状态是如此受欢迎，以至于自柏拉图以来的大部分政治哲学都可以轻易地被理解为：为彻底逃避政治寻求理论基础和实践方法的各种尝试。而统治概念正是所有这些逃避政治方式的标志，也就是仅当一些人有资格发命令，另一些人被迫服从命令的时候，人们才能合法地在政治上共同生活的观念。这一最习以为常的观念在柏拉图和亚里士多德那里就出现了，在他们认定了每个政治共同体都由统治者和被统治者组成(后来在这一假定的基础上形成了对各类政府形式的通行定义——一人统治或君主制，少数人统治或寡头制，多数人统治或民主制)的时候。此种观念与其说它立足于对人的蔑视，不如说它立足于对行动的怀疑，并且出自为行动寻找一个替代品的强烈渴望，而非出自任何不负责任的或专横的权力意志。

理论上，从行动逃避到统治中的最简明、最基本的形态出现在柏拉图的《政治家》当中，在此书中柏拉图开辟了两种行动模式——archein(“开始”)和prattein(“实现”)之间的鸿沟，而在古希腊人的理解中它们是相互联系的。如柏拉图所注意到的，关键是要确保开创者始终完全控制他所开始的事业，无需他人的帮助就能把这个事业进行到底。在行动领域内，这种脱离众人的统治身份的获得，就在于一方面怀有各自动机和目的的其他人不再自愿加入这个事业，只是被迫执行命令；另一方面发起行动的初创者不再让自己卷入行动本身。这样，去开始(archein)和去行动(prattein)就变成了两种完全不同的活动，开创者变成了统治者(在“开始”一词所具有的双重意义上，archōn是指“统治者”)，他“根本不必行动(prattein)，只需统治(archein)那些能够执行命令的人”。在这种情形下，政治的本质就在于“在最重大的事情上知道何时适宜、何时不适宜去开始和统治”；行动本身完全取消了，变成了单纯的“执行命令”。[61]柏拉图第一个引入了知而不行的人和行而不知的人之间的区分，以至于知道如何做和实际地做，成了完全不同的两回事。

既然柏拉图把思想和行动的界线直接等同于使统治者与被统治者区分开来的鸿沟，则显然他的划分建立在家族活动的经验之上；因为在那里，如果主人不知道如何做和不给无知的奴隶下命令，就什么事都做不成。在家庭内，的确是有知识的人不必做事，而做事的人不必有思想或知识。当柏拉图把一种让家族治理良好的法则运用到城邦管理中时，他清醒地意识到他提出了一种对城邦政治的革命性转型。[62](把柏拉图解释成似乎他打算取消家庭和家族，是一个人们常犯的错误；相反，他希望扩展家庭的生活方式，直至所有公民都被容纳到一个家庭内。换言之，他想消除的是家族共同体的私人性质，为此目的，他建议废除私有财产和个人的婚姻状况。)[63]按照希腊人的理解，统治和被统治的关系、命令和服从的关系，从本质上来说就是主人和奴隶的关系，从而排除了一切行动的可能性。因此，柏拉图关于在公共事件中的行为规则应当来自治理良好之家庭中的主奴关系的主

张，实际上意味着行动不应当在人类事务中起任何作用。

显然，比起僭主把除自己以外的其他人都排除在公共领域之外来，柏拉图的方案更有可能使人类事务获得一种持久的秩序。不过，尽管每个公民都可以在公共事务中承担一部分角色，但他们确实像一个人一样“行动”，既不会出现内部纷争，更谈不上派系冲突：通过统治，除了身体外部表现有差别之外，“众人在所有方面都成为一个整体”[64]。从历史上来看，统治概念虽然起源于家族和家庭领域，却一直在公共事务的组织中发挥着最关键作用，在我们看来，它不可避免地与政治联系。我们不应当忽略的一个事实是，对柏拉图来说，这是个更一般的范畴，他在这个范畴中看到了规范和评判人类事务的主要策略。这不仅清楚地体现在他一贯把城邦国家视作“大写的人”，并从人的心理秩序推出他的乌托邦国家的公共秩序，而且更鲜明地体现在他堂而皇之地把统治原则贯彻到人与他自身的交往当中。在柏拉图和西方贵族统治的传统中，适于统治他人的最高标准是统治自我的能力。正如哲学王支配城邦一样，灵魂支配身体，理性支配激情。僭主统治的合法性在一切方面都与人有关，他对待他自身的行为不亚于他对他人的行为。在柏拉图本人那里，这种理解仍深植于archein一词模棱两可的含义中(archein既是开始，又是统治)；对柏拉图来说这一点是至关重要的，正如他在《法律篇》结束时清楚无误地表明的，唯有开端(archē)才有资格统治(archein)。在柏拉图的思想传统中，这种原初的，在语言学上预先规定了的“统治”和“开始”的一致，造成了所有开端都被理解为统治地位的合法化的后果；直至后来，开始的因素完全从统治概念中消失了，对人类自由的最根本、最真实的理解，也随之完全从政治哲学中消失了。

一切统治理论的基础是柏拉图式的知与行的分离，而不仅仅是对既不负责任又不可化约的权力意志的辩护。柏拉图把知识等同于命令和统治，把行动等同于服从和执行的主张，通过概念化和哲学表述的纯粹力量，排除了政治领域内所有更早先的经验和表述，为整个政治

思想传统奠定了基础，甚至在柏拉图得以发展他的概念的经验源泉已经被遗忘了很久之后，他的这一看法依然是权威性的。除了柏拉图对深刻和优美独具一格的结合，为其思想带来经久不衰的影响外；他著作的这一特殊部分经久不衰的原因还在于，通过把行动解释为制造和制作这一更为可信的理解方式，强化了统治对于行动的替代。柏拉图哲学的关键词“理念”(idea)就来源于制作领域的经验，他的确也是第一位注意到知行分离属于制作活动中的日常经验(知行分离对行动领域来说是完全陌生的，因为思想和行动一旦分道扬镳，行动的有效性和意义也就遭到了毁灭)的哲学家，即制作过程显然分为两部分：首先，制作者观看有待生产之物的形象或形状(eidos)，然后着手组织并开始照着做。

柏拉图为把工作和制造内在固有的稳定性赋予人类事务领域，而以制作代替行动的意图，在触及他哲学的核心部分——理念论之处，最为清楚地体现出来了。在柏拉图不关心政治哲学的地方(例如在《会饮篇》和其他各处)，他把理念描述为“最明亮”(ekphanestaton)的东西，因而是美的变体。只有在《国家篇》中，理念才转化为标准、尺度、行为规则，所有这些都是从希腊的“善”这个词的意义，也就是“有益于”或“适合”的意义变化和派生出来的。[65]这个转变对于理念论用于政治是必须的，而且实质上正是为了政治目的，为了消除人类事务之脆弱性的政治目的，柏拉图发现他必须宣布最高的理念是善，而不是美。但是这个善的理念不是哲学家的最高理想，哲学家渴望静观存在的真正本质，为此他离开人类事物的黑暗洞穴而追求理念的澄澈天空；即使在《国家篇》中，哲学家仍然被定义为一个爱美者，而非一个爱善者。善乃是哲学王的最高理想，他渴望成为人类事务的统治者，因为他必须在人群中度过一生，而不能永远居住在理念的天空下。只有当他返回人类事务的黑暗洞穴，再次和他的同伴生活在一起时，他才需要理念作为标准和规则来引导、衡量人们的言行，把人们变化多端的言行用一种绝对的、“客观的”确定性标准统一起来；就是这种确定性标准指导着工匠的制作，也让外行可以用一个不

变的、永恒存在的模型，普遍的床的“理念”来评判个别的床。[66]

从技术上讲，在柏拉图的理想统治观中，这一转变以及理念论用于政治领域的最大优点，在于对个人因素的消除。柏拉图十分清楚，他喜爱来自家庭生活的比喻，比如主奴关系或牧人和羊群的关系，要求统治者身上有一种半神的性质，以使统治者有别于他的臣民，就如同奴隶有别于主人或羊有别于牧人。[67]相反，按某个制造物的形象建立公共领域，只需一般地掌握其要旨就可以实现，政治技艺的经验和其他技艺的经验一样，其中主导性因素不在于艺术家或工匠个人，而在于他的技艺或手艺的非人格对象。在《国家篇》中，哲学王运用理念正如工匠运用他的规则和标准；他像雕刻家制作一个雕像一样“制作”他的城邦；[68]在柏拉图最后的著作中，这些相同的理念甚至变成了只须执行的法律。[69]

在这个参照框架下，一个由精通了人类事务技巧的某个人依照模型而造的乌托邦政治体制的出现，就成了自然而然的事情；第一个为政治体的制作设计蓝图的柏拉图，始终启发着后来所有的乌托邦建造者。虽然这些乌托邦中没有哪一个在历史上发挥过任何令人瞩目的作用——因为即使乌托邦计划成为现实的少数例子，也很快在现实的重压(与其说是外部环境的压力，不如说是它们无法控制的真实人类关系的压力)下垮台，它们却始终是保存和发展一种政治思想传统的最有效媒介，在这种政治思想传统中，行动概念有意无意地被解释为制作和制造。

不过，在这个传统的发展中有一件事情值得注意。那就是在以制作来解释行动的政治规划和思考中，暴力一直扮演着重要角色(没有暴力，制造就无法进行)；但是直到现代以前，暴力因素始终是严格工具性的，是一个需要目的来证明和限制它的手段。因此直到现代以前，在政治思想传统中从来没有过对暴力本身的颂扬。一般来说，只要沉思和理性被假定为人的最高能力，就不可能有对暴力本身的颂扬，因为在此假定之下，积极生活内的所有活动——制作及行动，更

不用说劳动——都是次要的和工具性的。在政治理论这一更狭隘的范围内造成的后果就是，统治的概念和同时出现的合法性与正当权威的问题，要比对行动本身的理解和解释更为重要。只有现代的这一信念——人所能知道的只是他制造的东西，他所谓的更高能力取决于制作，从而他首先是一个技艺人而非一个理性动物的信念，才引出了在所有把人类事务领域当成一个制造空间的阐释中固有的暴力内涵。这种状况在一系列作为现代典型特征的革命中表现得尤为惊人，所有革命(美国革命除外)都显示出对建立一个新政治体的古罗马式的热情，和把暴力作为“制造”它的唯一手段的颂扬。马克思的名言“暴力是每个孕育新社会的旧社会的助产婆”，即暴力孕育了历史和政治的所有变革的看法，[70]只是对整个现代所持信念的概括，并且引出了这个时代最核心信念的推论，那就是历史是人“创造”的，正如自然是上帝“创造”的一样。

行动向制造转化的模式是多么地一贯和成功，从整个政治理论和政治思想所用的术语中就可以很容易地得到证实，政治理论和思想如果不使用手段和目的范畴，并以工具性来思考的话，就几乎不可能讨论问题。也许更令人信服的是，所有现代语言中流行的谚语都异口同声地建议我们，“谁要达到目的，也就必须追求手段”，“不打碎鸡蛋就无法做煎蛋饼”。这样的思想迫使人们承认，一切手段只要有效，就是可允许的，对追求某些被定位为目标的东西来说是正当的。我们也许是充分意识到了这种思想的内在危险后果的第一代人。然而，只靠附加一些限制条件——例如不是所有手段都是允许的，或在某些情况下手段比目的更重要——来摆脱这个陈旧的思想道路是行不通的；这些限制条件要么把某一个道德体系视为理所当然，可是其喋喋不休的训诫恰恰证明它并非理所当然的，要么正好被它使用的语言和类比所挫败。因为说目的并不能证明所有手段正确本身就是个自相矛盾的说法，目的之定义就在于它为手段提供了辩护；自相矛盾暗示了困难的存在，不能解决这些困难，就无法令人信服。只要我们相信在政治领域里我们是在跟目的和手段打交道，我们就无法防止任何人用一切手

段追求他所认定的目的。

以制作代替行动和同时把政治贬低为达到一个据说是“更高”目的的手段——在古代通常是保护好人免受坏人统治的手段，特别是保护哲学家安全的手段，[71]在中世纪则是拯救灵魂的手段，而在现代是生产力和社会进步的手段，这种作法跟政治哲学的传统一样古老。确实唯有现代把人首先定义为技艺人，一个工具制造者和物的生产者，从而克服了传统持有的对整个制作领域根深蒂固的轻蔑和怀疑。不过，就这同一个传统排斥了行动(确实是暗中进行的，但同样有效)，从而被迫根据制作来解释行动而言，它虽对制作持怀疑和蔑视的态度，却为政治哲学引入了某种现代仍可依赖的思维模式和趋势。在此方面，现代并没有颠覆传统，不过是让传统摆脱了妨碍它公开宣称，工匠的工作要高于构成人类事务领域的“闲谈”和“瞎忙”的“偏见”。关键是柏拉图以及亚里士多德，都最早提出了以制作模式来处理政治事务和统治政治国家的观点(虽然亚里士多德较少程度地坚持，他认为工匠不配有完整意义上的公民资格)。他们看做矛盾的主张，清楚地反映出人类行动能力内在的真实困惑是多么深，也反映出促使人们把一些更可靠、更稳固的范畴引入人类关系网，以消除其内在危险的诱惑是多么大。这些范畴是我们与自然斗争、建造人类世界的活动内在固有的。

32. 行动的过程性质

当然，行动的工具化和政治沦为获得其他事物的一种手段，从未真正成功地取消行动，没有阻止行动成为一种重要的人类经验，或彻底破坏人类事务领域。我们前面也看到，在我们的世界上出现过对劳动——这个所有人类生活都被迫服从的艰辛——的取消，取消劳动最先导致的后果是工作现在以劳动的方式来进行，工作的产品，即使用对象也被人们像对待消费品一样来消费。同样，因为行动的不确定性就想取消劳动，想把人类事务从它们的脆弱性中拯救出来，把它们当

成可以加以人为规划、制造的产品的企图，最先导致的后果是，人的行动能力——开始全新和自发的过程(没有这样的过程，人类就根本不会出现)的能力——被导向了一种对自然的态度。不过直至现代的最晚近阶段以前，对自然的态度都是探索自然规律和以自然物质为原料制造产品。我们究竟在多大程度上开始了对自然采取行动(act into nature)，就行动一词的真正意义而言，也许最好地反映在了一位科学家最近偶然的评论中，他相当严肃地建议："基础研究就是：在我做的时候，我不知道我在做什么。"[72]

这个过程是从相当无害的实验开始的，在实验中，人们不再满足于观察、记录和思考自然本身乐意显示给人们的东西，而是开始限制条件和激发自然过程。这样就发展出一种不断提高的释放自然基本过程的技术(如果没有人的干预，自然基本过程缓慢地发生变化，甚至保持停滞)，最终发展出一种真正"制造"自然的技术，即创造"自然"的过程。这个过程如果不是因为人的干预根本就不会存在，自然完全凭它自身也不可能实现，哪怕相同或类似的过程或许是环绕着地球的宇宙的普遍现象。通过引入实验，我们为自然强加了人类思想的条件，迫使自然过程符合人造的模式；通过实验的引入，我们终于学会了如何"重复太阳底下发生的事情"，即学会了如何从地球上的自然过程中获取如果不是因为人，就只会在地球外的宇宙中发射的能量。

自然科学变成了纯粹的过程科学，在其最后阶段变成了潜在地不可逆转、"没有回头路可走"的科学，这个事实清楚地表明了无论需要什么样的脑力来开始科学研究，实际导致这一发展的人类能力根本不是沉思或理性的"理论"能力，而是行动的能力，开启前所未有之过程的能力。无论这个过程发生在人类还是自然领域，其结局都始终是不确定和不可预测的。

行动的这一方面对于现代来说相当重要，因为它极大地扩展了人类能力，带来了前所未有的历史概念和历史意识。但过程一开始，其结果就是无法预料的，以至于不确定性(而非脆弱性)变成了人类事务

的关键性质。大体上讲，行动的这一特征不在古代人的考虑范围内，因此不用说它在古代哲学中也没有得到充分表述，我们熟悉的历史概念对于古代哲学来说也是全然陌生的。现代分两个全新科学——自然科学和历史学的核心概念都是过程，而构成这一概念之基础的实际人类经验是行动。仅仅因为我们能够行动，能够开启我们自己的过程，我们才能够把自然和历史设想为过程体系。事实上，现代思想的这一特征首先出现在历史科学中(维科有意识地把历史表述为一种“新科学”)，而它在自然科学中的使用还需要几个世纪的时间，直到自然科学的成就迫使其把过时的概念框架，换成一个在历史科学中同样惊人地被使用的新词汇为止。

无论如何，只有在某些历史形势下，脆弱性才是人类事务的主要特征。希腊人用以衡量人类事务的背景，是环绕着人类的自然万物的永恒和生生不息，因此他们主要关心的是如何达到这种不朽，并且配得上这种不朽。对于关注不朽却不拥有不朽的人来说，人类事务领域就必定显示出了一种完全不同，甚至有点矛盾的性质，即一种非凡的复原力，它在时间当中的坚韧和耐力甚至远远超出了事物世界本身的持久稳固性。相反，人们总是能摧毁他们亲手制造的一切东西，甚至能潜在地摧毁那些不是他们制造的东西——地球以及全部自然，但人们从来都不能解除或者哪怕可靠地控制他们以行动开始的任何过程，将来也不能。即使遗忘或混淆能有效地掩盖单个行为的源头或责任，也不能解除一项行为或制止其后果。与人们这种不能取消业已发生的事情的无能相应的是，人们几乎同样不能预知任何行为的后果，甚至对其动机也不能有任何可靠的了解。[73]

生产过程的力量最终被目的产品所吸纳和耗尽，而行动过程的力量却从不会在一个单一的行动中耗尽；相反，它随着其后果的加乘而加乘；在人类事务领域里，持久存在的是这些过程，它们无限的持久，像人类本身一样持久，不受物质消亡或个人生命终结的限制。我们从来不能对任何行动的后果或结局作出确实预测的原因，仅在于行

动没有终结。单个行动的过程甚至能一直持续到人类自身走向终结的那一天。

行动拥有如此巨大的、超出任何其他人造物的持久能力，如果人们能够承受它的重负——不可逆性和不可预见性的重负(行动过程正是从中汲取了它的力量)，就是一件足以骄傲的事情。但是人们一直以来都知道这是不可能的。他们知道，行动者从来不能真正了解他所做的事情；他总是要为他未曾打算，甚至也未能预见的后果而“内疚”；无论他行为的后果是多么可怕和出乎意料，他也不能取消它；他所开启的过程从来不能确定无疑地在一个单个行为或事件中达到圆满的结束；行动从来不把自身的意义揭示给行动者，而只揭示给历史学家(历史学家本人不行动)向后回顾的目光。所有这些足以成为人们绝望地拒绝人类事务领域、轻视人类追求自由的能力的理由，因为他们编织的人类关系之网似乎把编织者也如此深地缠绕了进去，以至于他看起来不像是其行为的作者和行动者，倒像是其行为的牺牲品和遭受者。换言之，似乎人们没有在哪里——无论是在受制于生命必需性的劳动中，还是在依靠给定材料的制作中——比在行动能力及其领域中更少自由，虽然行动能力的本质是自由，并且行动领域仅仅由于人才存在。

与西方思想的伟大传统相应的是这样的一种思路：指责自由把人们引向了必然性，谴责行动这个开辟新事物的自发开端，因为它最终陷入了一个先定的关系网中，这个关系网不可避免地拖着当事人前进，让他一开始运用自由就仿佛失去了自由。要逃避自由的唯一办法看来就是不行动，保卫人格的独立和完整的唯一手段看来就是从整个人类事务中退出。如果我们撇去那类建议(它们只在斯多葛学派那里化为一种现实和一贯的行为理论)的灾难后果不谈，那么，它们的基本错误就在于把自主(sovereignty)等同于自由(freedom)，而且政治及哲学思想都一向认为这两者理所当然是等同的。倘若自主真的等同于自由，那么就没有人能够真正自由，因为自主，即无条件地自足及自

我主宰的理想，与复数性的人类条件恰恰是矛盾的。没有人能够自主，因为不是单个的人，而是复数的人们，居住在地球上——而不是像自柏拉图以来的传统所假定的，因为人的力量有限，他才需要依靠旁人。所有传统不得不给出的那些克服人的不自主状况和赢得人不受损害的完整性的建议，都等于是一种对人的复数性的内在“脆弱”的补偿。可是，如果这些建议被采纳并且成功地克服复数性的话，那么结果与其说是完整地支配了自我，不如说是任意地支配了别人，或者像在斯多葛学派那里一样，用一个真实世界换取了一个想象世界，在这个想象世界中，其他人根本不存在。

换言之，问题不是自足意义上的强大还是虚弱。比如，在多神论体系中，一个神即使无论多么强壮有力，也不可能是自主的；只有在一神论的假定之下(“一神就是一，它单独存在并将永远如此”)，自主才等同于自由。而在其他所有情形中，自主只有在想象中才是可能的，要以牺牲现实性为代价。正如伊壁鸠鲁派停留在幸福的幻觉上，在法勒雷斯铜牛上活活受炙烤也觉得幸福一样，斯多葛派停留在自由的幻觉上，受奴役也觉得自由。这两种幻觉都证明了想象的心理能量是何等巨大，不过只有在世界以及活生生的人(他在这个世界上要么幸福要么不幸，要么自由要么受奴役，或者只是表面上幸福或表面上自由)的现实性被消解到如此地步，以至于连他们自己都不承认自己是这自我幻象的观众的时候，想象力才能发挥它的作用。

如果我们以传统的眼光来看待自由，把自由等同于自主，那么自由和非自主的同时存在，即既能开始某种新的东西又不能控制或预见其结局的事实，就几乎要迫使我们得出结论说，人的存在是荒谬的了。[74]因为人不是他自己行动的主人就否认人的自由，或因为人的自由的无可辩驳的事实就坚持人的自主是可能的，从人类现实及其现象证据来看，都同样的不真。[75]那么问题就产生了：是否我们关于自由与非自主相互排斥的看法不会被现实所击败，或者换一种说法，是否行动能力本身就包含着某种潜能，可以让它幸免于非自主的无

能。

33. 不可逆性和宽恕的力量

我们已看到，劳动动物要从囚禁于生命过程的无休止循环，从屈服于劳动及消费必然性的困境中解脱出来，只能通过对另一种人类能力，技艺人的制作、制造和生产能力的运用，因为作为工具制造者，技艺人不仅减轻了劳动的辛苦操劳，而且建立了一个持久的世界。由劳动维持的生命补偿是无世界的，要靠制造活动来拯救；我们还看到，技艺人要摆脱他无意义性的困境，摆脱"所有价值的贬值"，和在一个手段—目的范畴规定了的世界内不可能找到有效性标准的困境，只能通过言说和行动这两种内在关联的能力，因为它们像制造活动生产使用物一样，自行地生产着有意义的故事。如果不考虑了超出此处范围的话，我们还可以加上思想的困境，因为思想也不能脱离思考活动带来的困境而"思考自身"。在以上每一种情形下，让人——作为劳动动物、技艺人和思想者——得到拯救的，都是完全不同的某个东西；它来自外部，准确地说，不是来自人之外，而是来自各自的活动之外。从劳动动物的立场看，他自己同时是一个能认识世界和栖居于世界的存在者，这简直是一个奇迹；从技艺人的立场看，他自己竟能像神一样揭示意义，让意义在这个世界上占一席之地，也简直是一个奇迹。

行动和行动的困境却与以上情形完全不同。这里，要把行动从它所开启的过程的不可逆性和不可预见性中解救出来，不能依靠另一种或许是更高级的能力，而要依靠行动自身的一种潜能。对于不可逆性的困难，即尽管一个人不了解也不可能了解他所做的事情，他也不能取消他曾经做过的一切，出路和可能的拯救之道是宽恕的能力。而对于不可预见性，对于未来不确定性的拯救，则包含在作出承诺和信守承诺的能力中。这两种能力互为从属，因为宽恕用来取消过去的行为(过去的"罪"像达摩克利斯之剑一样悬在每一代新人的头上)，而以诺

言方式约束自己的承诺，则用来在不确定的海洋(这个不确定的海洋从本质上来说就是未来)上建造一些安全岛屿，否则在人际关系中间就不存在任何长久的，更别提持存的东西了。

如果不是宽恕让我们摆脱我们所做事情的后果，我们的行动能力就会被束缚在一个我们永远无法补救的单个行为上；我们就永远是其后果的牺牲品，像没有咒语就不能打破魔咒的新手魔法师一样。如果不是实现承诺的约束，我们就无法保持我们的同一性；我们就被罚在各自孤独黑暗的心灵里无助地游荡，陷于它的重重矛盾和暧昧之中不能自拔。只有通过他人的在场(他人确保了作出承诺者和实现承诺者是同一个人)，让公共领域的光芒投射下来，黑暗才能被驱散。因此，这两种能力都依赖于人的复数性，依赖于他人的在场和行动，因为没有人能自己宽恕自己，能受自己为自己许下的诺言的约束；一个人暗中进行的宽恕和承诺，始终是不真实的，只不过是自己给自己演戏。

既然这些能力与复数性的人之条件高度一致，它们在政治中的作用就是，确立了一套完全有别于柏拉图统治概念中固有的“道德”标准的指导原则。因为柏拉图统治者身份的合法性建立在对自我的统治之上，从我和我自身所确立的关系中取得它的指导原则，这种指导原则同时也证明和限制着对他人的权力。这样就导致了对他人关系的对错，完全取决于对自我的态度，最终整个公共领域以“大写的人”的形象来看待，以个人在思想、灵魂和身体能力之间的恰当秩序来看待。另一方面，从宽恕和承诺能力中引出的道德法则，建立在无人能仅凭自身就拥有、而完全依赖于他人在场的经验之上。正如自我统治的程度和方式证明和决定了对他人的统治——一个人如何统治自己，他就如何统治别人——一样，一个人被他人宽恕和承诺的程度及方式，决定了他以什么样的程度和方式宽恕自己和对自己遵守诺言。

由于内在于行动的巨大力量和复原力只能在复数性的条件下起作用，因此，把这种能力用于人类事务领域之外的任何地方，都是非常

危险的。现代自然科学和技术不再被动地观察自然、获取自然材料或模仿自然进程，而实际上对自然采取行动，因此就把不可逆性和人的不可预见性同样地引入了自然领域。但在这里，对于已做的不可解除之事，却找不到什么补救之道。同样，以制作的方式和在手段—目的范畴框架内行动的一个重大危险是，行动剥夺了它自身内在具有的解救之道，以至于人们不仅必然会采取一切制造活动所必需的暴力手段，而且不能像毁灭他失败的作品那样，取消他的所作所为。这一点最为清楚地体现在权力的伟大上，发源于人的行动能力的权力，如果没有行动本身的解救之道，不可避免地征服和破坏的就不是人自身，而是生命被给予人的那些条件。

发现了宽恕在人类事务领域中的作用的，是拿撒勒的耶稣。他在宗教文本中作出这个发现和以宗教语言阐发它的事实，不是我们在严格世俗意义上不认真对待它的理由。我们的政治思想传统从本质上就是高度选择性的(由于我们这里无法探讨的原因)，它总是倾向于把多种多样真正的政治经验排除在清晰的概念化表述之外，因而我们不必吃惊，在这些经验中竟可以发现政治的某些甚至更基本的性质。拿撒勒的耶稣的教导，在某些方面就包括在内。这些方面并不主要与基督教的宗教信息有关，而是来自他的追随者们在小而密切的团体内，反抗在犹太人中的执政掌权者的经验，虽然这些方面由于所谓专门的宗教性质，而一直被忽略，但在宽恕被征服者(parcere subiectis)的罗马原则——一种希腊人完全不了解的智慧——当中，或在对死刑犯的特赦权(也起源于罗马，现在几乎成了所有西方国家元首的特权)当中，我们可以发现这样一种认识的雏形：认识到对于行动引起的不可避免的伤害，宽恕也许是必要的矫正。

我们在这里重要的是指出，耶稣坚决反对“文士和法利赛人”，首先不是因为只有上帝才有权力宽恕。[76]其次，这种权力并不出自上帝——仿佛是上帝通过人类的中介行宽恕，而不是人做出宽恕；恰恰相反，在人们希望被上帝饶恕之前，必须相互饶恕。耶稣的阐述甚至

更为激进，福音书认为人可以饶恕不是因为上帝饶恕了，他就必须“同样”做，而是“如果你发自内心地饶恕了”，上帝也会“同样地”饶恕你。[77]坚持宽恕是一项责任的理由清楚地表述为“因为他们不知道他们做了什么”，但这个理由不适用于犯罪和有意作恶的极端行为，因为倘如此，就不必教导说：“如果他一天七次得罪你，又七次回转说，我懊悔了；你总应饶恕他。”[78]犯罪和有意作恶是罕见的，甚至比善行更罕见；根据耶稣的说法，它们将在末日审判时由上帝来处理，末日审判在尘世生活中不起什么作用，而且末日审判也不是以宽恕为特征，而是以报应(apodounai)为特征。[79]但是过失是常见的行为，是行动在一个关系网内不断建立新关系的本性使然，因此它需要被宽恕、被放下，以便人们可以从他们在无知状况下所做的一切中解脱出来，使生活得以继续下去。[80]人们只有通过不断的相互宽宥，才能从他们的所作所为中解脱出来，保持自由行动者的身份；人们只有经常愿意回心转意和重新开始，他们才可以被信任地支付如此伟大的权力，以便开始新的事物。

在此方面，宽恕恰恰是报复的对立面——报复是以反作用的方式对最初过失所施的行动，由此人们不但没有结束第一次错误行为的后果，反而被这个过程所缚，使得包含在每个行动中的反作用链一环接一环地无休止进行下去。报复是对他人冒犯的自然、自动反应，由于行动过程的不可逆转，报复也是料想得到，甚至可以预期的。与报复相反，宽恕行动从来无法预料，它是唯一以出乎意料的方式行动的反动(reaction)，因此虽然是一种反作用，却仍然保有行动的原发特征。换言之，宽恕行为是唯一这样的反动：它不仅是对行动作出的反应，而且是重新开始的、出乎意料的行动，根本不受引起它的行动的限制，从而让宽恕者和被宽恕者都从行动的后果中解脱出来。包含在耶稣的宽恕教导中的自由是摆脱报复的自由，它接纳了行动者和遭受者，否则他们就会陷入行动无情的自动过程中，这个过程凭自身永远不会终结。

代替宽恕的是惩罚(但决非其反面)，两者的共同点在于，它们都试图结束一些没有干预，就会无休无止地进行下去的事情。因而惩罚也是人类事务领域中的一个重要构成因素，人们不能宽恕他们无法惩罚的行为，也无法惩罚那些业已证明是不可宽恕的行为。这就是自康德以来我们称为“极端恶”(radical evil)的罪行的真正标志，但其性质还几乎不为人所知，甚至对目睹过它们在公共领域中的一次罕见爆发的我们来说也是如此。*所有我们知道的就是：我们既无法惩罚也无法宽恕如此罪行，它们超出了人类事务领域，超出了人类权力的潜能，而且后两者无论显现于何处，都会被它们彻底摧毁。这里，在人类行为本身解除了我们一切权力的地方，我们的确只能重复耶稣的话：“对他来说，最好把磨石拴在他颈项上，把他丢进海里。”

对于宽恕和行动紧密联系，就像破坏和制作一样紧密联系的最可信论证，也许来自宽恕的这样一方面：在取消所为之事的宽恕中，似乎显现出了与行动本身同样的揭示性质。宽恕以及它所建立的关系总是十分个人化的(虽然不一定是单个人的或私人的)，在其中，所为之何事被宽恕，取决于为了谁的缘故。这一点是耶稣清楚认识到的(“她的许多罪得到了赦免，因为她爱得多；但那赦免少的，她的爱就少”)，这也是人们普遍相信只有爱才有力量宽恕的理由。虽然爱是人类生活中极罕见的事情[81]，却的确拥有一种无与伦比的自我揭示力量以及彰显谁的无比清晰力量，因为它不在乎所爱的人是什么，不在乎他的品质和缺点，也不在乎他的得失过错，就此而言，爱是彻底无世界的。爱，由于它的激情，破坏了把我们与他人联系以及分开的居间物(in-between)，只要爱持续着，那么唯一能切入两个相爱的人中间的居间物就是孩子——爱情自身的产物。孩子，这个现在把相爱的人联系起来并且为他们共有的居间者，也是那个让他们彼此分开的世界的代表，孩子意味着在现存世界中切入了一个新世界。[82]通过孩子，相爱的人仿佛又返回了爱曾经把他们驱逐出去的世界。但是这个新的世界性，这个爱情事件的可能结果和唯一可能的幸福结局，在某种意义上却是爱情的结束，它要么必须征服新的伙伴，要么必须转化

成另一种相互拥有的形式。爱在本质上是无世界的，正是由于这个原因而不是由于它的罕见，它才不仅是非政治的，而且是反政治的，也许是所有反政治的人类力量中最强大的一种。

因而，如果真像基督教所认为的，只有爱才可以宽恕，因为只有爱才对于某人是谁毫无保留地接受，无论他做过什么都总愿意宽恕他，那么宽恕就仍然不属于我们的考虑范围。不过爱虽然限制在自身狭小的空间内，尊重却存在于人类事务的广阔领域中。尊重，类似亚里士多德的政治友爱(philia politikē)，是一种既非亲密也非封闭的“友谊”；它是从置于我们之间的世界空间的距离中产生出的对他人的敬意，这种敬意与我们赞美的品质或高度敬仰的业绩无关。从而尊重在现代的丧失，或认为只有在我们赞赏或致敬之处才存有尊重的看法，构成了公共和社会生活不断加剧的去个性化的一个清晰表征。无论如何，由于尊重只关乎人，它就足以促成一种为了某人的缘故，而对他所做之事的谅解。由于在行动和言说中得到彰显的这一个谁，同样是宽恕的对象，因此也深刻地揭示了为什么没有人能够宽恕他自己；在宽恕中，和在一般的行动和言说中一样，我们要依赖他人，我们在一种独特性上向他人显示出来，但这种独特性我们自己无法觉察。如果我们封闭在自身之中，我们就永远无法宽恕自己的任何失败或过失，因为我们缺乏那种为了某人是谁的缘故就宽恕他的经验。

34. 不可预见性和承诺的权力

宽恕，或许是由于它的宗教背景，或许是对它的发现总伴随着爱，人们一直以为它在公共领域中不具有现实性或难以进入公共领域。与宽恕相反，内在于承诺能力的稳定性力量一直都为我们的传统所熟悉。我们可将承诺追溯到罗马的法律系统，追溯到协议或条约的不可侵犯性(pacta sunt servanda)；我们看到亚伯拉罕(Abraham)，这个来自乌尔的人发现了承诺；《圣经》讲述的关于他的整个故事，都显示了他对立约的热情，似乎他离开他的国家就是为了到荒凉之地

去尝试相互承诺的力量，直到最终上帝亲自同意和他立约。无论如何，自罗马人证实这种能力开始，大量各种各样的契约理论都证明了，许多世纪以来，承诺的权力都处在政治思想的核心地位。

承诺行动至少部分地驱除了不可预见性，具有双重性质：不可预见性一方面在于“人心灵的黑暗”，即人基本上是不可靠的，谁也无法保证今天的人明天会怎样；同时另一方面在于，在一个由平等者组成的、每个人有同等行动能力的共同体内，不可能预见一个行动的后果。人既不能依靠自己也不能完全信赖自己(这是一回事)，这就是他要为自由付出的代价；而不可能始终完全掌控他自己的所作所为，不可能预见结果和依靠未来，则是人们为复数性和真实性(每个人的真实性是由所有他人的存在保证了的)所付出的代价，为和他人一起生活在世界上的欢乐所付出的代价。

承诺力量的功能就在于控制人类事务的这一双重黑暗，这样它给出了从统治自我发展出的统治他人的控制权之外的另一种选择，也是唯一的一种选择；它恰好对应着在非自主情形下给定的自由。与那些建立在统治和主权概念上的政治体不同，所有以契约和协定为基础的政治体，内在的危险和优点就在于，它们以契约和协定为中介，在茫茫大海上抛下了一些可预见的岛屿，建立起一些可靠的路标，但同时仍然把人类事务的不可预见性和人的不可靠性原封不动地保留了下来。承诺一旦失去了它在不确定的海洋上作为确定性孤岛的性质，也就是说，当这种能力被误用来覆盖未来的整个空间，被用来描绘所有方向上的道路时，它就丧失了它的约束性力量，它的整个事业也就自我断送了。

我们前面提到过当人们聚集在一起和“协同行动”(act in concert)时就产生，一旦人们分散就消失的权力。这种使他们保持在一起的力量，是相互承诺或相互定约的力量，既有别于他们聚集在内的显现空间，也有别于使公共空间得以存在的权力。如果一个孤立的单个实体——不管是单个的个人实体还是单个的民族集体——宣称拥有主权，

这个主权就是虚假的，而在许多人通过契约联合起来的情况下，主权在某种程度上就是有限的实在。因为它在一定程度上摆脱了未来的不可计算性，而它的有限性则是制定和遵守承诺的能力本身固有的。一个团体的主权把人民约束并结合在一起，靠的不是魔法般鼓动所有人的一种共同意志，而是靠一个共同同意的目标，正是因为这个共同目标，承诺才是有效的和有约束力的。这个时候主权清楚地显示出一种无可争议的优越性，高于那些完全自由、不受任何承诺和目标约束的个人；这种优越性来自驱散未来不确定性的能力，即它仿佛真的奇迹般地大大扩展了权力起作用的范围。对道德现象极度敏感的尼采，虽然从现代的偏见出发，视孤独个人的权力意志为所有权力的起源，但他仍然意识到承诺能力(他称为“意志的记忆”)是把人类生活从动物生活中区分出来的标志。[83]如果主权在行动领域和人类事务中的地位相当于掌控权在制作领域和事物世界中的地位，那么它们的主要区别就是，前者只有靠许多人联系在一起才能获得，后者却只在孤独状态中才是可想象的。

就道德不止是风俗习惯的总和，而且是以同意为有效性基础，并通过传统得到强化的行为准则而言(二者都因时而变)，它在政治上至少要像善良意志(good will)一样，随时准备着通过宽恕和被宽恕，作出承诺和信守承诺来维护自身，以对抗行动的巨大风险。这些道德法则是仅有的不来自外部，不诉诸某些据说是更高级的能力或超越行动本身范围的经验，却适用于行动的道德法则。它们直接产生于愿意以行动和言说的方式与他人一起生活的愿望，这样它们就像嵌入行动和言说能力的控制装置一样，开启了新的、无休止的进程。如果没有言说和行动，没有诞生性的表达，我们就注定要在周而复始的流变循环中永远转动个不停；如果没有取消已做之事和至少部分地控制我们所开启过程的能力，我们就成了自动必然性的牺牲品，这种必然性带有一切不可阻挡的规律的标志，而按照我们时代先前的自然科学的观点，不可阻挡规律构成了自然过程的显著特征。我们早已知道，对于有死的存在者而言，死亡的自然厄运终会降临，只有死亡本身才是永

恒的回归自身。如果死亡真的是历史过程不可取消的标志，那么历史上所发生的一切都注定要灭亡，也就是同样真实的了。

在一定程度上确实如此。如果顺其自然，人类事务就只能遵循必死的规律，这个行进在生与死之间的最确实、最可靠的规律。但正是行动能力打断了这个规律，因为它打破了日常生活不可变易的自动进程，进而打破和干预了生物生命过程的循环。如果不是存在着这种打断生命进程和开创新事物的能力，一种行动固有的能力，始终在那里提醒我们——尽管人终有一死，却不是为死而生，而是为着开端启新而生的，那么人向着死亡的生命之旅就会不可避免地毁灭和破坏一切人性的东西。假如说从自然的角度看，人介于生死之间的生命垂直运动，是对通常自然循环运动规律的一种特殊偏离的话，那么从仿佛决定着世界进程的自动化过程来看，行动就像一个奇迹。用自然科学的语言说，这是“有规律发生的无限不可能性”。事实上，行动就是人的一种创造奇迹的能力，拿撒勒的耶稣在把宽恕的能力比作更一般地行奇迹的能力，把二者等量齐观并都置于人力可及的范围时，他就十分清楚这一点。[84]他对这种能力的洞见在创造性和前所未有性方面，堪与苏格拉底对思想能力的洞见相媲美。

这个将世界和人类事务领域从常规的“自然”毁灭中拯救出来的奇迹，最终是诞生性的事实，行动能力在存在论上也根源于它。换言之，是新人的出生和新的开始，是由于降生才可能的行动。只有对此能力的充分体验，才能赋予人类事务以信心和希望，而信心和希望这两个人存在的根本特征，却被古希腊人完全忽视了；他们怀疑信心是一种罕见的、不太重要的德性，把希望看作是潘多拉魔盒中一种类似幻觉的罪恶。对世界的信心和希望也许在福音书宣布的“好消息”中找到了它最荣耀、最简洁的表达：“一个婴孩降生在我们中间。”

注释：

* “主人公”和“英雄”在英语中是同一个词“hero”。——译者注

* alienation，失落、丧失、异化。阿伦特用这个词表示人类基本条件的丧失，比如在人造生命、自动化以及征服太空的现代技术手段下，“世界”或“地球”不再成为人类生活的基本条件。本书第六章专门讨论了“世界异化”和“地球异化”。——译者注

* 庇西特拉图(约前600—前527)，古希腊僭主，山岳派领袖，他于公元前6世纪中后期在雅典掌权，继承了梭伦的主要改革政策并对改革有所发展。——译者注

* 指纳粹大屠杀罪行的“极端恶”，见阿伦特的《极权主义起源》第一版前言，在那里又称为一种“绝对恶”。但在亲临对纳粹头号战犯艾希曼的审判之后，她认为这实际上是一种“平庸之恶”(the evil of banality)。——译者注

[1] 这个描述得到了心理学和生理学新近发现的支持，它们也强调了言说和行动、言行的自发性和实际的无目的性之间的内在关联。特别见Arnold Gehlen, Der Mensch: Seine Natur und seine Stellung in der Welt(1955), 本书对当前的科学研究结果和解释作了出色概括，包含大量有价值的洞见。至于Gehlen也像其他把自己的理论建立在结果上的科学家一样，相信这些特殊的人类能力是一种“生物必然性”，即对于像人这样在生物学上弱小和不适应环境的有机体来说是必要的，则是另一个问题，我们这里不去管它。

[2] De civitate Dei xii. 20.

[3] 对于奥古斯丁来说，两者是如此的不同，因此他用不同的词来表示人的开端(initium)和世界的开端(principium)，后者是第一版

圣经的标准翻译。从《上帝之城》(xi.32)中也能看出，principium在奥古斯丁那里是一个较少带有激进含义的词；世界的开端“不意味着此前一无所有(因为有天使)”，他在上面这句话之后清楚地加上了一个关于人的注释：在他之前无人存在。

[4] 这就是为什么柏拉图说“言说”(lexis)比“实践”(praxis)更接近真理的原因。

[5] William Faulkner, A Fable(1954)在洞察力和明晰性上超过了“一战”后的所有文学，因为它的主人公是无名战士。

[6] Oute legei oute kryptei alla sēmainei[Diels, Fragmente der Vorsokratiker(4th ed., 1922), frag.B93].

[7] 苏格拉底用赫拉克利特所用的同一个词sēmainein(“显示和给出迹象”)来指他的daimonion(神灵、灵机)的显现(Xenophon Memorabilia i.1.2,4)。如果我们相信色诺芬的话，那么苏格拉底就把他的daimonion比作神谕，并坚持两者都应当只用于人事，而不应当用于艺术和技艺，因为在人事中没有什么是确定的，而在艺术和技艺中，一切都是可预见的 (ibid.7—9)。

[8] 政治理论中的唯物主义至少可以追溯到柏拉图—亚里士多德关于政治共同体(poleis)的存在——即不仅是家庭生活或几个家族村落的共存——归因于物质必要性的假定。(关于柏拉图的表述见Republic 369，在书中他把城邦的起源归于自足的需要和匮乏。关于亚里士多德的表述见Politics 1252b29，他在这里像在其他任何地方一样，比柏拉图更接近希腊的流行看法，“城邦的形成是为了生活，但继续存在却是为了优良生活”。)亚里士多德的概念sympheron(之后我们在西塞罗那里遇到的是utilitas)必须在这样的上下文里来理解。这两个先后出现的概念，是后来最早由博丹充分发展为一套利益理论的基础。在现代发展中，马克思的杰出贡献不在于他的唯物主义，而在于他是

唯一一个一以贯之地把他的唯物主义利益理论建立在人类无可置疑的物质活动基础上，建立在劳动上，即人身体与物质的新陈代谢基础上的政治思想家。

[9] Laws 803 and 644.

[10] 在荷马那里，hērō的确有与众不同的意思，但没有任何超出自由人所能的意思。它也没有后来的“半神”的意思，后者大概出自对古代史诗英雄的神化。

[11] 亚里士多德已经提到drama 一词的被采用，是因为戏剧模仿“行动的人”(drōntes)(Poetics 1448a28)。从论述本身来看，显然亚里士多德关于艺术的“模仿说”来自戏剧的范型，把这个概念一般化地运用到所有艺术形式上看来是不合适的。

[12] 因此，亚里士多德通常不说对行动(praxis)的模仿，而说对行动者(prattontes)的模仿(见Poetics 1448a1 ff., 1448b25, 1449b24 ff.)。不过他并不始终坚持这种用法(cf. 1451a29, 1447a28)。关键是悲剧不涉及人物的品性，他们的poiotēs，而涉及在他们身上发生的事情，他们的行动和生活、幸运和不幸(1450a 15—18)。因此，悲剧的内容不是我们所谓的性格，而是行动或情节。

[13] 在亚里士多德的Problemata(918b28)中提到合唱团“很少模仿”。

[14] 柏拉图责备伯里克利没有“使人民变得更好”，甚至他执政结束时，雅典人变得比以前更糟(Gorgias 515)。

[15] 近来的政治历史学充满这类暗示“人类材料”不算什么有害比喻的例子，在社会工程学、生物化学、脑外科学等整个一大群现代科学实验中也事实如此。所有这些科学都倾向于像对待其他物质材料一样改造人类材料。这种机械论方式具有典型的现代特征；古代在追求

类似目标时，倾向于把人当作需要驯服和管教的野兽。比较古代和现代，在这方面唯一可能的进步是在杀人上，现代的杀人不是把人当作活的有机物来杀，而是作为人本身来杀。

[16] 关于archein和 prattein两个词，特别见它们在荷马那里的用法[cf. C.Capelle, W□rterbuch des Homeros und der Homeriden(1889)]。

[17] 值得一提的是，孟德斯鸠把法律定义为不同存在者之间的关系(Esprit des lois, Book I, ch.1; cf.Book XXVI, ch.1)，因为他关心的不是法律而是激发行动的法的精神。这个定义令人吃惊是因为之前法律一直是以界限和限制来定义的。孟德斯鸠这样做的原因是他较少关心他所谓的“政府类型”——无论是共和制还是君主制，而更关心“造成行动……激发活动的原则”(Book III, ch.1)。

[18] 关于daimōn和 eudaimonia的解释，见 Sophocles, Oedipus Rex 1186 ff.,特别是下面的诗句：Tis gar, tis anēr pleon/tas eudaimonias pherei/ē tosouton hoson dokein / kai doxant' apoklinai(“哪一个，哪一个人能经受/比他从显现中获得的/和在显现中扭曲的/更多的幸福”)。针对此种不可避免的歪曲，合唱团宣布了自己的见解：这是别人眼中所见，他们眼前有俄狄浦斯的daimōn作为榜样；凡人的可悲之处是他们看不见他们自己的daimōn。

[19] Aristotle Metaphysics 1048b23 ff.

[20] 希腊语中表示“每个人”(hekastos) 的词出自hekas(“远离”)，这一事实似乎表明这种“个人主义”是多么的根深蒂固。

[21] 例见Aristotle, Nicomachear Ethics 1141b25。希腊和罗马的最基本区别就是它们对待疆域和法律的不同态度。在罗马，建城和立法始终是伟大和决定性的行动，所有后来的业绩和成就都必须系于此，才能获得政治有效性和合法性。

[22] 见M.F.Schachermeyr, “La formation de la cité Grecque,” Diogenes, No.4(1953), 他比较了希腊和巴比伦在这个词上的用法，“巴比伦人”的表达只不过是意味着在巴比伦城领土范围内的人。

[23] “因为只有(立法者)像手工匠人(cheirotechnoi)一样行动”，因为他们的行动有一个可见的终结，一个eschaton，就是公民大会(psēphisma)上通过的法令(Nicomachear Ethics 1141b29)。

[24] Ibid. 1168a13 ff.

[25] Ibid.1140.

[26] 如亚里士多德曾经说的“话语和行动的共享”(Logōn kai pragmatōn koinōnein)(ibid.1126b12)。

[27] Thucydides ii. 41.(译文引用谢德风译《伯罗奔尼撒战争史》，商务印书馆2005年版，第133页。——译者注)

[28] Aristotle Nicomachear Ethics 1172b36 ff.

[29] 赫拉克利特说，清醒的人们有一个共同的世界，可是在睡梦中的人们却拒绝了这个共同的世界，各自走进自己的世界(Diels, op. cit., B89)，和上引的亚里士多德的话根本上是同一个意思。

[30] 用孟德斯鸠的话说(他忽略了专制和暴政的区别)：“专制政体的原则是在不断地腐化着的，因为这种政体的性质决定了其注定要腐化。别的政体之所以灭亡，是由于某些特殊的事变破坏了其政体的原则。而专制政体的灭亡却由于它自身的弊病所致。某些偶然的变故并不能阻止其政体原则的腐化。”(op.cit., Book VIII, ch.10.译文选自张雁深译，《论法的精神》，商务印书馆1963年版。——译者注)。

[31] 尼采对权力意志的赞美，受现代知识分子的这类经验激发的程度，从下面附带的评论中可见一斑：“因为人的无能为力——不是

对自然无能为力——会对生命产生绝望的怨恨。”(Wille zur Macht, No.55)

[32] 在上面提到的葬礼演说词段落中(n.27)，伯里克利谨慎地比较了城邦的权力与诗人的技艺。

[33] 亚里士多德在他的《诗学》(Poetics)中发现，伟大(megethos)是戏剧情节的前提条件，原因就在于戏剧模仿行动，而判断行动的标准在于伟大，在于它和庸常的区别(1450b25)。顺带说一句，同样的标准也适用于美，美的标准在于伟大和各部分的结合(taxis)(1450b34 ff.)。

[34] 见德谟克利特残篇之B157， Diels, op.cit。

[35] Energeia的概念见Nicomachear Ethics 1094a1—5; Physics 201b31; On the Sonl 417a16, 431a6.。亚里士多德最常用的例子是观看和吹笛。

[36] 至于亚里士多德认为最高级的“实现”可能性不在于行动和言说，而在于沉思和思想，在于理论(theōria)和奴斯(nous)，在本章中并不重要。

[37] 亚里士多德的两个概念energeia和 entelecheia相互之间紧密联系：充分的实现(energeia)在它自身之外什么都不产生和获得，充分的现实性(entelecheia)在它自身之外没有目的(见Metaphysics 1050a22—35)。

[38] Nicomachear Ethics 1097b22.

[39] Wealth of Nations(Everyman's ed.)， II, 295.

[40] 这是希腊(也许不是罗马)的“德性”概念的一个关键特征：凡有德性的地方，就不会有遗忘发生(cf. Aristotle Nicomachear Ethics

1100b12—17)。

[41] 这就是本章开头所引的但丁话语中最后一句的含义；这句话虽然在拉丁原文中意思简单明白，却几乎是不可译的(De monarchia i.13)。

[42] 我这里引用了伊撒克·狄尼森(Isak Dinesen)的优秀故事“The Dreamers”, Seven Gothic Tales(Modern Library ed.)，特别是pp.340 ff。

[43] 这里引用的是保罗·瓦莱里(Paul Valéry)的警句，全文如下：“被创造的创造者。那个刚刚完成了一项漫长劳作的人发现，它最终形成了一个他未曾希求、也不曾了解的存在，这恰恰是因为他孕育了这个存在，并继续感受到此种羞辱：他觉得自己变成了他的作品的附庸，并从它那里借取了种种不容置疑的特征，一种相似，些许疯狂，一处界标，一面镜子；此外，他在一面镜子里面显得更糟，他看到自己被如此这般地局限于其中。”(Tel quel II, 149)

[44] 劳动者之为劳动者的孤独通常是文学作品所忽略的主题，因为为了完成给定任务，社会条件和劳动组织都要求许多劳动者的同时在场，从而打破了劳动的一切孤立界限。不过M.Halbwachs[La classe ouvrière et les niveaux de vie(1913)]意识到了这个现象：“在其劳动之中、并通过其劳动，工人发现自身仅仅与物质、而非人关联在一起。”并且发现许多个世纪以来，这整个阶级被排斥在社会之外的原因，就在于劳动内在地缺乏人与人之间的联系(p.118)。

[45] 德国精神病学家Viktor von Weizs□cker如此描述劳动者在劳动当中的关系：“首先值得注意的是，两个劳动者一起行动，仿佛他们是一个人似的……我们在这里得到了一个集体如何建立的例子。在这个例子中，集体意识的建立是通过两个个体渐进的认同或合一而产生的。人们也许会说，两个人通过融合变成了一个独立的第三者；

但事实告诉我们，这个第三者的劳动原则同其中一个人的劳动原则并无区别。”[“Zum Begriff der Arbeit,” in Festschrift für Alfred Weber(1948), pp.739—740]

[46] 这就是为什么从词源学上说，“劳动与结成群体对更古老历史阶段的人来说，(拥有)共同和重要的内容维度”的原因[关于劳动和群体的关系见Jost Trier, “Arbeit und Gemeinschaft,” Studium Generale, Vol.III, No.11(November, 1950)]。

[47] 见R.P.Genelli[“Facteur humain ou facteur social du travail,” Revue fran□aise du travail, Vol.VII, Nos.1—3(January-March, 1952)]，他相信要寻找“劳动问题的新解答”，应该考虑“劳动的集体性质”，并且不是提供给作为个人的劳动者，而是提供给作为集体成员的劳动者。这个“新”解答当然是弥漫于现代社会中的一个解答。

[48] Adam Smith, op.cit., I, 15，Marx, Das Elend der Philosophie(Stuttgart, 1885, p.125): 亚当·斯密“清楚地看到，‘实际上个体之间天生资质的差异比我们相信的要小得多’……一个搬运工和一个哲学家之间的差异天然地比一条警犬和一条猎狗之间的差异要小。是劳动分工造成了在两者之间的鸿沟”。马克思把“劳动分工”不加区别地用于指职业专门化和劳动过程本身的分工，显然这里指的是前者。职业专门化确实是一种使人区别于人的方式，但工匠和专门工人根本上处于孤立状态，即使有人帮助他们工作。在交换市场上他也仅仅作为工作人，在交换产品时与其他人相遇；而在真正的劳动分工中，劳动者从孤立状态中得不到任何东西，他的努力只是被分配了任务的所有劳动者的努力的一部分，其他劳动者之为劳动者与他没什么分别，他们都是一模一样的。因而，让街头小贩和哲学家“拉开差距”的不是相对晚近的劳动分工，而是古老的职业专门化。

[49] Alain Touraine, L'évolution du travail ouvrier aux usines

Renault(1955), p.177.

[50] Nicomachear Ethics 1133a16.

[51] 关键是现代的反叛和革命总是吁求所有人的自由和公正，而在古代，“奴隶从来没有提出过以自由作为所有人不可剥夺的权利的要求，也从来没有通过联合行动来取消奴隶制本身的企图”(W.L.Westermann, “Sklaverei,” in Pauly-Wissowa, Suppl. VI, p.981)。

[52] 重要的是，要记住欧洲大陆政党制和英美体制在实质内容和政治功能上的明显差异。一个关键的、却很少被注意到的事实是，在欧洲革命发展中，委员会的口号(苏维埃、联盟等)从来不是积极插手于组织它们的政党和运动提出的，而总是来自自发的反抗；委员会本身既不被各种运动的意识形态家所理解，也不受他们的欢迎，因为他们想利用革命把一种已经设想好的政府形式强加给人民。俄国革命的一个重要转折点——喀琅施塔得(Kronstadt)叛乱的著名口号就是:没有共产主义的苏维埃。这在当时意味着：没有党的苏维埃。

极权主义体制带给我们一种新政府形式的论点，在我的文章《意识形态和恐怖：一种全新的政府形式》(Review of Politics, July, 1953)中作了详细解释。对匈牙利革命和委员会制的更详细解释可以参看我最近的一篇文章，《极权主义帝国主义》Journal of Politics(February, 1958)。

[53] 罗马帝国的塞涅卡记载的一件轶事，反映了纯粹的公开显现在人们看来是多么危险。当时有人向上院提议，让奴隶在公开场合穿统一的服装，以便人们可以立刻把他们从自由民中区别出来。这个提议遭到了反对，认为太危险，因为那样的话，奴隶就能够立刻认出彼此，并意识到他们的潜在力量。现代阐释者当然倾向于从这个事件中推断出那时的奴隶数目庞大，其实这个结论是错误的。被罗马人健全

的政治直觉判断为危险的东西是显现本身，而非显现涉及的人数(见Westermann, op.cit., p.1000)。

[54] A.Soboul[“Problèmes de travail en l'an II，” Journal de psychologie normale et pathologique, Vol.LII, No.1(January-March,1955)]出色地描述了工人阶级是如何首次登上历史舞台上的：“标示出劳动者的，不是他们的社会功能，而仅仅是他们的装束。工人穿着与上衣扣在一起的长裤，这身装束变成了平民百姓的一种特征：无套裤(sans-culottes)……‘1793年4月10日，佩蒂翁(Petion)在国民公会上提到无套裤党的时候，他所意指的并非所有公民——贵族和贵族派除外，而是那些无产者，以便将他们与那些有产者区分开来。’”

[55] le peuple这个在18世纪末流行开来的词，最初仅仅指无财产的人。因为我们前面提到过，这样一个完全赤贫的阶级在现代以前从来不为人所知。

[56] 在这个问题上最经典的作家当然还是亚当·斯密，对他来说政府的唯一合法功能是“在穷人面前保护富人，或在那些根本没有财产的人面前保护有一些财产的人”(op.cit., II, 198 ff.；引文见II, 203)。

[57] 这是亚里士多德以民主制形式来解释的僭主统治(Politics 1292a16 ff.)。实际上王政并不属于政府的专制形态，也不能被定义为一人统治或君主制。虽然“僭主制”和“君主制”可以互换使用，“僭主”和“王”(basileus)却被用作反义词(例见Aristotle Nicomachear Ethics 1160b3; 柏拉图的Republic 576D)。一般来说，在古代，一人统治只在家族事务上和战争中得到赞许，在一些军事或“经济”文本中，《伊利亚特》(Iliad)的名句常常被引用，ouk agathon polykoiraniē; heis koiranos estō, heis basileus——“多人统治并非善政，有一个人应当是主人，是王”(ii.204)。[亚里士多德在其

Metaphysics(1076a3　ff.)中，在比喻的意义上把荷马的诗句用于政治共同体的生活乃是一个例外。在Politics　1292a13中他再次引用了荷马诗句，反对许多民众“不是作为个人，而是集体地”掌握权力，认为这不过是一人统治或僭主制的一种伪装形式。]相反地，后被称为polyarkhia的多人统治，常在贬义上被用于表示战时命令的混乱(例见Thucydides vi.72； cf. Xerophor Anabasis vi.1.18)。

[58] Aristotle Athenian Corstitution xvi.2, 7.

[59] 见Fritz Heichelheim, Wirtschaftsgeschichte des Altertums(1938), I, 258。

[60] Aristotle (Athenian Constitution XV.5)记载了这个庇西特拉图。

[61] Statesman 305.

[62] Statesman的最重要内容就是一个大家族的结构和一个城邦的结构没什么区别(见259)，以至于同一种科学既可以用于政治，也可以用于“经济的”或家庭的事务。

[63] 这特别体现在Republic第五卷的那些段落里，柏拉图描述了从如何防止一个人攻击他自己的儿子、兄弟或父亲，就可以推出如何维护理想国家的普遍和平的主张。因为取消了家庭，就没有人知道他血缘上的亲属是谁(特别见463C和 465B)。

[64] Republic 443E.

[65] Ekphanestaton出现在Phaedrus(250)中，作为美的主要性质。在Republic(518)中，据称善的理念也具有称为phanotaton的同样性质。这两个词都源于phainesthai（“显现”或“照耀”)，而且两种都用了最高级。显然，照亮的性质适合于美更甚过适合于善。

[66] 沃纳·雅格尔(Werner Jaeger)断言[Paideia(1945), II, 416n.]，“主张存在着一种关于尺度的最高艺术，而且哲学家的价值知识(phronēsis，明智)是评判它的能力，自始至终地贯穿在柏拉图的所有著作当中”，这个看法只适用于柏拉图的政治哲学，在他的政治哲学中善的理念代替了美的理念。Republic讲述的洞穴比喻是柏拉图政治哲学的核心，但是那里表述的理念论必须被理解为它在政治中的应用，而不是原初的、纯哲学发展的产物，对此我们这里不作讨论。雅格尔指出的把“哲学家的价值知识”作为phronēsis的特征，实际上也暗示了这种知识的政治性或非哲学性；因为在柏拉图和亚里士多德那里，phronēsis一词特指政治家的洞察力而非哲学家的洞见。

[67] 在主要探索这类思想的Statesman中，他讽刺般地得出结论：要找一个人像牧人统治他的羊群那样适合于统治人民，我们就需要找到“一个神而非凡人”(275)。

[68] Republic 420.

[69] 有趣的是，注意到柏拉图政治思想的如下发展：在Republics中，专家和门外汉之间的关系，引导了他对统治者和被统治者之间的区分；在Statesman中，他从知与行的关系中引出了他的区分；在Laws中，对不可变更的法律的执行是政治家唯一剩下要做的事情，或公共领域唯一必要的功能。在柏拉图政治思想的发展中，最令人震惊的是管理政治所需要的能力的逐步萎缩。

[70] 这一引文出自Capital (Modern Library ed.), p.824。在马克思的其他段落中表明他不把他对暴力的主张限于社会和经济力量的体现上。例如，“正是臭名昭著的征服、奴役、抢劫、谋杀，一言以蔽之，暴力，在实际历史中起了重大作用”(Ibid.， 785)。

[71] 比较一下柏拉图和奥古斯丁的看法，柏拉图说哲学家成为统治者的愿望来自他害怕被坏人统治的恐惧(Republic 347)，奥古斯丁

说政府的功能是让“好人”能在“坏人”当中平静生活(Epistolae 153. 6)。

[72] 引自冯·布劳恩(Wernher von Braun)的访问，据New York Times(December 16, 1957)报道。

[73] 如尼采曾经说过的“人们不知道缘由，也不知道结果……(行为的价值是)不为人所知的”(Wille zur Macht， No.291),他几乎没有意识到他只不过重复了哲学家对行动的古老怀疑。

[74] 这个“存在主义”的结论并不像它表现的那样，是对传统概念和标准的一个真正修正；实际上，它仍然处在传统和传统概念之内，尽管带有某种反叛精神。这种反叛最顽固的后果就是返回“宗教价值”，但已不再有任何宗教经验或信仰作为基础，而是像所有现代的精神“价值”、交换价值一样，包含着对“价值”绝望的抛弃。

[75] 在人的骄傲依然保持完好的地方，坚持自由是人存在的标记就是悲剧的而不是荒谬的。其最伟大代表是康德，对他来说行动的自发性和伴随的实践理性能力，包括判断力都是人的鲜明特点，即使人的行动陷于自然法则的决定论，他的判断不能洞察绝对实在(自在之物)的秘密。康德勇敢地让人们摆脱了他们行为的后果，他坚持认为只要动机是纯洁的就够了，这也使他没有丧失对人和人潜在的伟大的信念。

[76] 在Luke 5：21—24中着重指出了这一点(比较Matt.9：4—6或Mark 12：7—10)，在那里，耶稣行了一个奇迹，证明“人子有宽恕地上的罪的权力”，重点在“地上”，而且他强调“宽恕的权力”胜过强调他的行奇迹的能力，这让人们感到震惊，以至于“同席的人心里说，这是什么人，竟宽恕人的罪呢？”(Luke 7：49)

[77] Matt.18：35， cf. Mark 11：25，“当你站着祈祷，宽恕的时候……你的天父也宽恕了你的过犯”。或，“你们饶恕人的过犯，你

们的天父也必饶恕你们的过犯；但如果你们不饶恕人的过犯，你们的天父也必不饶恕你们的过犯”(Matt. 6：14—15)。在所有这些情形中，宽恕的权力首先是一种人的权力，上帝宽恕“我们的债，正如我们宽恕我们的债务人”。

[78] Luke 17：3—4.重要的是，要记得在这一文本中有三个关键词——aphienai，metanoein，harmartanein，甚至希腊文的《新约》也不能完全翻译出来。Aphienai的意思是“解除”和“赦免”，而不是“宽恕”； metanoein的意思是“回心转意”，以及“返回”、“回溯踪迹”(既然它也表示希伯莱语的shuv)，而不是因心理情感的暗示而“懊悔”；这里需要的是，改变你的心意就“不再有罪了”，几乎和作忏悔相反。最后，harmartanein确实很好地表示了“过犯”，因为它意味着“错失”、“失败和走错路”，而非“犯罪”[见Heinrich Ebeling，Griechisch-deutsches W□rterbuch zum Neuen Testamente(1923)]。我引的这句的标准翻译如下：“如果他冒犯了你……又……转回来对你说，我改变了心意，你就应当赦免他。”

[79] Matt.16：27.

[80] 这个解释在文中得到了证明(Luke 17：1—5)：耶稣说他的话时指出至少在地上，不可饶恕的“罪过”(skandala)的不可避免；因为“诅咒降临到他身上，由于他诅咒来了。对他来说最好把磨石拴在他颈项上，把他丢到海里”；接着他又教导了对“过失”(harmartanein)的宽恕。

[81] 通常认为爱等同于“浪漫”的偏见，要归咎于我们最初都是从诗中学习爱的事实。但是诗人欺骗了我们；他们是唯一的这样一群人：对他们来说爱不仅是重要的体验，而且是必不可少的体验，这使得他们把爱误作为一种普遍之物。

[82] 爱创造世界的能力不同于生殖力，后者是许多创世神话的基

础。不过下面一个神话传说显然是从爱的经验中得出它的形象的：天空是一个巨大的女神，她却在地神面前屈膝，他们生出的大气神把他们分离开来，并且把她举了上去。这样一个由大气构成的世界空间就形成了，让自身切入到天和地之间。见H.A.Frankfort, The Intellectual Adventure of Ancient Man(Chicago, 1946), p.18. and Mircea Eliade, Traité d'Histoire des Religions(Paris, 1953), p.212。

[83] 尼采以无与伦比的明晰性注意到人的自主和承诺能力之间的关系，这引导他达到了对人的骄傲和人的良心之间关系的一种独特洞见。不幸的是，这些洞见都仍然没有关联和影响到他的主要概念——“权力意志”，从而也一直被尼采学者所忽视。可以在Zur Genealogie der Moral第二篇的前两段格言中找到这些洞见。

[84] 比较本章注释[77]的引文。耶稣本人在信心中看到了行奇迹的力量的根源(我们这里略去不考虑的唯一重要之点是行奇迹的权柄被看作是神圣的)，信心可以移山，也可以宽恕；一个并不比另一个更像奇迹，当耶稣要求一天饶恕人七次时，门徒回答说：“主啊，增强我们的信心。”

第六章 积极生活与现代

Er hat den archimedischen Punkt gefunden, hat ihn aber gegen sich ausgenutzt, offenbar hat er ihn nur unter dieser Bedingung finden dürfen.

(他发现了阿基米德点，但他却用它来反对自己；似乎只有在此条件下，他才被允许发现它。)

——弗兰茨·卡夫卡

35. 世界异化

有三大事件站在现代的门槛上并决定了它的性质：美洲的发现和接着发生的、对整个地球的开发；宗教改革，通过对教会和修道院财产的褫夺，开始了剥夺个人财产和积累社会财富的双重过程；望远镜的发明和一种从宇宙角度来看待地球自然的新科学的发展。这些事件不能被称为现代事件，虽然自法国革命以后我们才熟悉了它们；而且它们也不能以任何因果链条来解释，因为尽管它们发生在未曾中断的连续性中，却没有哪一个，有着一个让我们可以清晰辨认的先前事件。它们中也没有哪一个，显示出像一股潜流那样在黑暗中积聚力量和突然爆发的特性。跟它们相联系的名字，伽利略·伽里莱、马丁·路德，大发现时代里的伟大航海家、探险家和冒险家，仍然属于一个前现代的世界。另外，自17世纪以来几乎所有伟大作家、科学家和哲学家都狂热地坚信他们看到了前所未见的东西，想到了前所未想的问题，而这种对创新的奇特热情在前面那些人身上还找不到，甚至在伽利略身上也找不到。[1]这些先驱者还不是革命者，他们的动机和愿望都还稳稳地扎根在传统之中。

在他们同时代人的眼里，这些事件中最壮观的，莫过于发现了从未听说过的大陆和从未梦想过的海洋；最令人不安的，也许是宗教改

革造成的西方基督教无可挽回的分裂，以及它对正统信仰的内在挑战和对人的灵魂安宁的直接威胁；最不显眼的，当然是人类已经十分丰富的工具库里又增添了一个新器具，它除了看星星之外没什么用，尽管它是人类第一个为了纯科学的目的设计出来的工具。可是，如果我们能像衡量自然过程那样衡量历史的运动，我们就会发现，最初最不起眼的事件，人类发现宇宙的试探性一步，却保持了势头和速度不断增长的影响，以至于与之相比，地球表面的扩大(一直扩大到这个球体本身的界限为止)和看起来仍无止境的经济积累过程都显得黯然失色。

但这些仅仅是猜测而已。事实上，对地球的探索，对她陆地的测绘和对海洋的勘探，耗费了几个世纪，直到现在才开始接近尾声。只有现在，人们才完全掌握了他凡间的居所，才把先前时代诱惑着又禁锢着人们的无边疆域尽收于一个球体当中，他熟悉它辽阔的边缘和细微的表面，就如同他熟悉自己的掌纹一样。恰恰是在人们发现了地球可及的空间是如此广阔的时候，这个球体才开始了它臭名昭著的萎缩，直到最终在我们的世界(我们的世界虽然也是现代的产物，却决不意味着就等同于现代世界)上，每个人都成了地球村的居民，就如同他是他自己国家的居民一样。现在，人们居住在一个地球般广阔的连续整体上，甚至在各部分组成的完美不可分割之连续中固有的距离概念，也在速度的冲击下消失了。速度征服了空间，虽然这个征服过程在一个身体无法同时出现在两个不同地点这一不可克服的限制上，找到了它的界限，但却使距离变得无意义了，因为人生命中不再有哪段重要的部分——年、月或星期，对于到达地球上的任何一点来说是必须的了。

确实，再没有什么事情比这个不断逼近中心的过程，更背离现代早期探险家和环球旅行家的初衷了；他们的目的是扩大地球，而不是让它萎缩成一个球体；当他们听从远方的召唤时，他们没想要取消距离。只有事后的智慧才可以看清楚，任何东西如果是能测量的，它就

不再是无限的了，每一次探测把遥远的部分带到眼前，从前难以跨越的距离就缩小到了方寸之间。因而，现代早期的地图和勘探图表，都预示了让所有地球空间变得触手可及的技术的发明。在经由铁路、轮船和飞机使空间缩小、距离消除之前，已经存在了来自人头脑的测量能力造成的更大和更有效萎缩，它用数字、符号和模型把地球的物理距离按比例缩小到人体的自然感觉和知性能理解的程度。在我们知道如何绕地球航行，如何用天数和小时来划分人类的居住空间之前，我们就已经把地球带进了我们的日常生活，用手触摸它，让它在我们眼前转动。

我们将看到，这个事情在我们的文中还有更重要的另一方面。那就是，从人类测量能力的本性上来说，测量能力要发挥作用，人就必须从他的周围环境、从他对周遭事物的关心中抽身而出，与周围的一切保持距离。他自身与他周围环境、世界或地球的距离越大，他才能越有效地对之进行勘探测量，从而留给他的世界空间和地球就越小。事实上正是飞机的发明，即一种彻底离开地表的技术的发明，造成了地球的萎缩，同时也是这样一个普遍现象的象征：任何地理距离的缩短，都只能以在人和地球之间设置决定性的间距，让人脱离他直接的地球环境为代价。

事实上，是宗教改革这一性质完全不同的事件，让我们最终面临了相似的异化现象。事实上，是宗教改革这一性质完全不同的事件，让我们最终面临了相似的异化现象，即马克斯•韦伯视为新资本主义精神最内在动力的“入世的禁欲主义”（innerworldly asceticism）。它也是许多同时期发生的，令历史学家不得不相信有所谓的幽灵、魔鬼和时代精神（Zeitgeists）存在的众多事件之一。最令人惊讶和困惑的是，这些完全歧异的事件竟在一点上重合了。因为“入世的禁欲主义”无论在动机还是内容上，都与人对地球的发现和占有中隐含的脱离地球（alienation from the earth）无关。另外，这种世界内的异化（innerworldly alienation）*（其历史事实性在马克斯•韦伯的著名文

章中得到了论证），不仅出现在路德和加尔文力图恢复基督教不可妥协的彼世信仰而产生的新道德中，而且同样出现在对农民的剥夺中。后者是没收教会财产的未曾预料的结果，而且本身也是导致封建制度解体的一个最重要因素。[2]在这个事件的影响下，西方人被推动着进入了这样一种发展历程：所有财产在占有过程中就遭到毁灭，所有东西在生产过程中就遭到吞噬，在不停的变化当中世界的稳定性遭到破坏。当然，猜想假如没有这个事件，我们的经济会如何发展是没有意义的，如果说有意义，就仅仅在于提醒了我们，历史是事件的故事，而非关于可预见进程的观念或力的故事。用力或观念为根据来反对现实，或指出它们有实证的可能性或可选择性都是无益的，甚至危险的，因为观念或力的数量本质上不确定，也缺乏事件那种真实的不可预测性力量，只能以似是而非的说理来弥补。因此，无论它们显得多么通俗易懂，也仍然是一种纯粹的幻觉。

为了不低估这个剥夺过程在经过几世纪未受阻碍的发展后所达到的强劲势头，有必要反思一下战后德国所谓的“经济奇迹”(只有从一个过时的参照框架内看才是奇迹)。德国的例子清楚地显示了在现代条件下，剥夺人民、破坏东西、摧毁城市可以变成经济发展的一种强有力的刺激，不仅促进重建过程，而且促进财富更快更有效的积累。在德国，彻底的破坏取代了对所有世界之物无情的贬值过程，后者是我们正生活于其中的浪费经济的标志。不过二者的结果是同样的：一种经济的繁荣，如战后德国所表明的，并不依赖于丰富的物质产品或任何丰富稳定的资源，而依赖于生产和消费过程本身。在现代条件下，导致毁灭的不是破坏而是保存，因为物品保存良好的耐用性，正是更新过程的最大阻碍，更新过程获得的东西越多，剩下来能够保存的东西就越少。[3]

我们前面就知道，财产不同于财富和占有，意味着私人拥有的公共世界的一部分，因此是人进入世界的最基本政治条件。同理，对财产的剥夺也和世界异化*(world alienation)同时发生，而且与现代这

出戏中所有演员的意图相背，现代恰恰是以把人口的某些阶层逐出世界为开端的。我们总是倾向于忽略这种异化对现代的极端重要性，因为我们通常只强调它的世俗特征，并把世俗性等同于世界性。可是世俗化作为一个有形的历史事件，并不只意味着教会和国家的分离、宗教和政治的分离，以及从宗教角度看的向早期基督教态度的回归——“让恺撒的东西归恺撒，让上帝的东西归上帝”，而且更意味着信仰和超越之维的丧失，或一种新出现的、对尘世之物的强烈兴趣。

现代的信仰丧失在起源上并非是宗教的——也不能追溯到宗教改革和反宗教改革这现代的两大宗教运动，它的影响范围也决不限于宗教领域。而且，即使我们承认现代肇始于超越之维和来世信仰的突然的、无法解释的黯淡，那也决不意味着可以得出，丧失信仰就把人抛回了世界。相反，历史证据表明现代人并没有被抛回到这个世界，而是被抛回到自身。自笛卡尔以来现代哲学的一个最坚定趋势，以及现代对哲学的最独创性贡献，就是对自我(有别于灵魂、人格或一般意义的人)忘乎所以的关注，并试图把所有经验，对世界的以及对他人的经验，都还原到人和他自身之间的经验上。马克斯·韦伯关于资本主义起源的发现的伟大之处，恰恰在于他证明了一种巨大的、严格意义上世俗性的活动，可以在完全不关心世界，无论如何不享受这个世界的乐趣的情况下发生；相反，这个活动最深刻的动机乃是对自我的忧虑和操心。现代的标志是世界异化，而非马克思所设想的自我异化。[4]剥夺，使一部分人群丧失他们在世界上的位置，从而把他们赤裸裸地暴露在残酷的生活面前，既创造了最初的财富积累，又创造了把这种财富通过劳动转化为资本的可能性，这两者共同构成了资本主义经济兴起的条件。从工业革命之前的最初几个世纪就显示了，这种肇始于剥夺并以剥夺来维持的发展，将导致人类生产力的巨大增长。真正胼手胝足、勉强糊口的新劳动阶级，不仅直接处于生命必然性的残酷逼迫之下，[5]而且同时被免除了一切与生命过程无直接关系的忧虑和操心。历史上第一批自由劳动阶级在其早期阶段被解放的力量，是“劳动力”固有的力量，即生物过程纯粹的自然丰富性，它像所有自

然力量——繁殖以及劳动的自然力量——一样，提供了吐故纳新过程之外的大量剩余。现代初期的这一发展，与过去发生过的同样事情的区别在于，剥夺和财富积累不仅带来了新财产和新的财富分配，而且又回馈给这个过程，造成了进一步的剥夺，更大的生产力和更多的占有。

换言之，作为一种自然过程的劳动力的解放不限于社会的某些阶级，占有也不随着需求和欲望的满足而结束；从而，资本积累并没有导致停滞(这是我们在前现代的富有帝国那里熟知的趋势)，而是扩张到全社会，启动了稳步增长的财富之流。这个过程，确如马克思所谓的“社会的生命过程”，其财富生产能力只有自然过程本身的繁殖能力——即一个男人和一个女人就足以生产出任何数量的人类——可与之相比，而且仍受到它所从出的世界异化原则的支配；这个过程会一直持续下去，只要它不受世界的持存性和稳固性的干预，只要所有的世界之物，所有生产过程的最终产品，又以不断增长的速度回馈给它。换言之，财富积累过程被生命过程所刺激，又反过来刺激生命过程，我们知道，这只有以牺牲世界和人本身的世界性为代价。

世界异化的第一个阶段以残酷、悲惨和物质贫困为特征，即“劳苦大众”的数量不断上升，剥夺使他们失去了家庭和财产(即家庭在世界中私人拥有的一个份额)的双重保护，而直到现代以前，家庭和财产一直庇护着个体的生命过程和受制于生命必然性的劳动。异化的第二阶段肇始于社会成为这个新生命过程的主体，正如家庭从前是它的主体一样。在一个社会阶级内的成员资格，代替了从前由一个家庭的成员资格所提供的保护，社会团结也非常有效地取代了从前主导着家庭单位的自然团结。另外，社会作为一个整体，作为生命过程的“集体主体”，决不再是一个不可捉摸的实体，不再是一个古典经济学所需的“共产主义神话”；正如家庭单位曾经被等同于世界的一个私人所有部分——它的财产一样，社会也被等同于一块实实在在的财产(虽然是集体所有的财产)，即民族国家的疆域。民族国家直到20世纪衰

落前为止，一直都为所有阶级提供了一个穷人被剥夺了的、私人家庭的替代品。

民族主义的有机理论，特别是它的中欧版本，全都建立在把民族和民族成员的关系等同于家庭和家庭成员关系的理论基础上。因为社会成了家庭的替代品，“血和土”也被假定支配着社会成员之间的关系；人口的同质性及其以同一块给定疆域的土地为根，在任何地方都成了民族国家的前提。虽然民族国家的发展无疑使残酷和悲惨性得到了减轻，却很少影响剥夺财产和世界异化的步伐，因为严格说来，集体所有制是用语上的矛盾。

欧洲民族国家体系的衰落；地球在经济和地理上的萎缩，以至于繁荣与萧条成了世界范围内的现象；人类变成了一个真正的实体(直到我们的时代之前，它还只是一个抽象概念或人道主义的指导原则)，其成员从地球上相距最远的地点会面所需的时间，也少于一代人以前一国内的成员会面所需的时间——所有这些都标志着这一发展已经开始达到了它的最后阶段。正像家庭及其财产被阶级成员及国家疆域所取代一样，人类现在也开始取代民族国家社会，地球取代了有限的国家疆域。但无论未来带给我们的是什么，由剥夺发起并以财富的不断增长为特征的世界异化过程，都将会采取更加激烈的形式，假如允许它按自身内在的规律发展的话。因为人不能像他作为他们国家的公民那样成为世界的公民，社会成员也不能像家庭和家庭成员拥有他们的私人财产那样，集体地拥有财产。社会的兴起必然同时导致公共领域的衰落和私人领域的衰落。一个共同的公共世界的衰微，对于孤独大众的形成是如此关键，对于现代以意识形态的大众运动为特征的无世界思想态度的形成，又是如此危险；但公共世界的暗淡无光，开始于人们丧失了他们在世界中私人所有的部分这一更有形的损失。

36. 阿基米德点的发现

“从前一个婴儿在马槽里降生，令人奇怪的是如此重大的事件竟

没有引起什么轰动。”这是怀特海(Whitehead)在“现代世界”的舞台上介绍伽利略和望远镜的发明时所说的话。[6]这话一点都不夸张。正如基督在马槽里的诞生不仅标志着古代的终结，而且标志着某些新的、出乎意料的和未曾期望的东西的开始，以致希望它或恐惧它都无济于事一样，通过一种器具对宇宙的尝试性一瞥，立刻调整了人的感觉，并注定要揭开处于人的感觉之外的无限和永恒的秘密，从而开创了一个新的世界并决定了其他事件的进程，这些事件后来以更为轰动的态势把人类带入了现代。望远镜的发明除了对当时人数很少、政治上也无足轻重的学者——天文学家、哲学家和神学家有影响之外，并没有引起什么大的轰动；公众的注意力反而被吸引到伽利略对落体定律的戏剧性演示上，这个演示后来被看作现代自然科学的起点(尽管它如果不是后来被牛顿转化成万有引力定律的话，本身仍将受到质疑，它却始终是现代天文学和物理学的统一——把新科学引上了天体物理学的道路——中最辉煌的范例之一)。因为使新科学不仅彻底有别于古代和中世纪的科学，而且彻底有别于文艺复兴时期对直接经验的狂热追求的，正是这个假定——同一种外力既支配着地球上的落体运动，也支配着天体运动。

另外，伽利略的发明与他的前辈和先例的密切联系，也部分地掩盖了它的创新程度。不仅库萨的尼古拉斯(Nicholas)和乔丹诺·布鲁诺(Giordano Bruno)的哲学猜测，而且天文学家哥白尼(Copernicus)和开普勒(Kepler)受数学训练的想象力，都对人们自古以来就信以为真的“地心说”提出了挑战。不是伽利略而是哲学家们，首先取消了地球和在地球之上的天空的二元对立，并且如他们所希望的，把地球推上了“高贵的星辰之列”，在永恒和无限的宇宙中为她找到了一个家。[7]看来天文学家无需望远镜就可以宣告，与一切感觉经验相反的，不是太阳围绕着地球转，而是地球围绕着太阳转。假如历史学家以事后诸葛亮式的智慧或偏见回顾这些开端的话，他禁不住会得出结论说，不需要经验证实就足以推翻托勒密体系，需要的只是遵循古代和中世纪关于自然的简单性原则的思辨勇气(即使这导致了对所有感觉经验的

否定)，以及哥白尼大胆无畏的想象力，这种想象力把他从地球上举起来而得以俯瞰地球，仿佛他是太阳上的居民一样。当历史学家考虑到先于伽利略发明的，是自文艺复兴以来就有效的“向阿基米德的真正回返”(véritable retour □ Archimède)，就会感到他的结论是有道理的。另外，列奥那多(Leonardo)*以极大的兴趣研究阿基米德的事实也暗示了，伽利略可以说是阿基米德的信徒。[8]

然而，无论是哲学家的思辨还是天文学家的想象，都还不足以构成一个事件。在伽利略发明望远镜之前，乔丹诺·布鲁诺的哲学即使在知识人群当中都没有什么吸引力，哥白尼革命也没有得到事实的确证，不仅神学家，而且所有“明智人士……都宣布它是想象力不加控制的……狂野要求”[9]。在观念领域里存在的只是有个性的创意和深刻，但是没有绝对的、客观的创新。观念反反复复，它们能否有一种自身的持久性甚至永恒性，全在于它们有没有内在的、独立于时间和历史的启明力量。另外，观念不同于事件，它从来不是前所未有的，关于地球绕日运行的未被经验证实的猜测和当代的原子理论一样，都有前例可循，即使它们没有经验基础和在事实世界中带来的后果。[10]伽利略做了前人未做的事情，在于以这样一种方式使用望远镜：让宇宙的秘密“在感觉—知觉确定性的范围内”被人类认识所发现，[11]即他把那些看起来他永远都不能接近的，充其量只能留给不可靠的猜测和想象的东西，置于了人这种地球生物及其身体感觉可把握的范围内。

天主教会十分清楚地意识到了哥白尼体系和伽利略发明的重要不同，教会并不反对前伽利略的、地动日不动的理论，只要天文学家把它仅用作数学运算的方便假设；但是，正如红衣主教贝拉明(Bellarmine)向伽利略指出的：“证明这些假设……来拯救现象，与证明地球运动的事实根本不是一回事。”[12]这一评价是多么中肯，从伽利略的发现被确证之后，突然席卷知识界的态度的转变就可以看出。从那时起，就明显再也找不到乔丹诺·布鲁诺想象一个无限宇宙时的热

情，以及开普勒沉思太阳时的虔诚喜悦，“宇宙所有天体中最优秀的，它全部本质不是别的，而是纯粹的光”(从而对他来说太阳是“神和天使”最适合的居所[13])，或库萨的尼古拉在繁星密布的天空中注视地球家园时那种肃穆的满足感了。通过对其前辈的“证实”，伽利略确立了一个可验证的事实(在他之前这个假设引发的只是猜想)。对这个事实最直接的哲学反映不是欢欣鼓舞，而是笛卡尔式的怀疑。由此，曾经被尼采称为“怀疑主义学校”的现代哲学建立了，最终，笛卡尔式的怀疑达到了这样的信念：“只有在寸草不生的绝望地基上，才能安全地建造灵魂的居所。”[14]

许多个世纪以来，这个事件的后果也和基督诞生的后果一样，始终是矛盾和不确定的，而且即使到今天，事件本身和它几乎直接的后果之间的冲突，也远未解决。自然科学的兴起，被视为人类知识和权力的一次确凿无疑的迅猛增长，但在现代之前不久，欧洲人的知识还赶不上公元前3世纪的阿基米德，而20世纪前50年所见证的发明，比历史上以往时代的总和还要多。可是我们同样有理由让自然科学为人类绝望和现代特定的虚无主义的确然上升负责，现代虚无主义已经弥漫到了更大数目的人群当中，其最显著的表现就是自然科学家也未能幸免。而在19世纪，他们还以坚定的乐观主义来反抗当时思想家和诗人同样有理由的悲观主义。伽利略开创的现代天体物理学世界观，以及它对感官揭示实在的充分性的否定，给我们留下了这样一个宇宙——我们对其性质的了解仅限于这些性质影响我们的测量器具的方式，用爱丁顿(Eddīngton)的话说：“前者与后者的相似程度，就好比一个电话号码与电话用户的相似程度。”[15]换言之，我们发现的是工具，而不是客观性质，更不是自然或宇宙，用海森堡(Heisenberg)的话说——人遭遇的只是他自己。[16]

在本章中关键的一点是，绝望和胜利内在于同一事件之中。如果我们以历史的眼光来看待，那么伽利略的发现似乎就以确凿的事实证明了，最可怕的恐惧和最狂妄的希望在人类思想中并存；一方面是我

们的感觉作为接收现实的器官恰恰会背叛我们的古老恐惧，另一方面是在地球之外找到一个点来撬动地球的阿基米德式希望。恐惧和希望可以同时为真；似乎我们只有丧失了现实，这种希望才能得到满足，似乎只有获得超现实的力量，这种恐惧才能得到补偿。我们今天无论在物理学中做什么——释放在通常情况下只在太阳中发生的能量过程，或企图在试管中发动宇宙演化的过程，或借助望远镜穿透距离达2亿至6亿光年的宇宙空间，或建造机器来生产和操纵不为地球自然所知的能量，或在原子加速器内获得接近光速的速度，或生产出地球上找不到的元素，或通过宇宙辐射在地球上散布放射性粒子——我们都总是站在地球之外的宇宙中的一个立足点上，来对付自然的。虽然我们没有实际地站在阿基米德想要站的地方(dos moi pou stō)，仍由于人类条件而囿于地球，我们却找到了一种在地球自然之内对地球采取行动的办法，仿佛我们可以从地球外部，从阿基米德点上来处理它。冒着危及自然生命过程的危险，我们把地球暴露给了完全异在于自然家园的普遍宇宙力量。

虽然这些成就不是哪一个人预见到的，而且当今许多理论都与现代最初几个世纪形成的理论明显大相径庭，但是这个发展趋势本身，只有在现代初期取消了天与地的二元对立，一个统一宇宙发挥作用的时候，才是可能的。因为从那时起，在地球自然中发生的任何事件都不被仅仅视作一个地球事件，所有事件都服从于最充分意义上的一个普遍有效规律，“普遍”首先意味着不受人的感觉经验所限(哪怕借助最精密仪器获得的感觉经验)，不为人类记忆跨度和人在地球上出现的范围所限，甚至不为有机生命和地球本身形成的范围所限。新天体物理学的所有规律都是从阿基米德点出发来表述的，这个点离地球之远和它对地球的影响之大，也许是阿基米德和伽利略都不敢想象的。

如果今天的科学家指出我们可以同等有效地设想地球围绕着太阳转或太阳围绕着地球转，说这两种假定都与观察现象相符，差别仅在于选取的参照点不同，那么这决不表示科学家们返回到了贝拉明大主

教的立场或哥白尼的立场(在那时天文学家只跟假设打交道)，而毋宁意味着，我们把阿基米德点又往前移了一步，从地球移到了宇宙，在那里地球和太阳都不是中心。意味着我们的感觉甚至不为太阳所限，我们可以在宇宙中自由走动，选取对任一特定目的来说方便的参照点。就现代科学的实际成就而言，这种从较早的太阳中心体系向无固定中心系统的转变，就如同最初从地球中心的世界观向太阳中心的世界观的转变一样重要。只有现在，我们才把自身确立为一种“普遍”存在者，至于我们作为地球生物，不过仅仅是生存条件使然，而不是本性或本质使然。从而，我们可以借助理性的运用不仅在思想上，而且在事实上克服这种条件。由此，在从日心向无中心的世界观转变当中自动导致的普遍相对主义——这种普遍相对主义在爱因斯坦相对论中得到了概念化表述，它否认“在一个确定的当下瞬间，所有物质同时是真的”[17]，接下来也意味着否认在时空中出现的存在者具有绝对的实在性——实际上已经包含在17世纪的那些理论中，或至少以它们为先导。根据这些理论，蓝色只是“相对于一双观看的眼睛”存在，重量只是“相对于相互加速度”存在。[18]现代相对主义的源头不是在爱因斯坦那里，而是在伽利略和牛顿那里。

引领人类进入现代的不是天文学家对于简单性、和谐与美的古老渴望——这种渴望让哥白尼从太阳而非地球上仰望行星的轨道，也不是文艺复兴时期新唤醒的对地球和世界的热爱，以及它对中世纪经院哲学唯理主义的反抗；相反，这种对世界的爱，恰恰是现代大获全胜的世界异化的第一个牺牲品。引领人类进入现代的，毋宁是归功于新工具的这一发现，即哥白尼的“站在太阳上……俯视星球的男子汉”[19]形象，不仅仅是一种形象或姿态，而且实际上暗示了人类虽身处地球，却能从宇宙角度来思考的惊人能力，以及一种也许更惊人的、把宇宙规律用在地球上行动的指导法则的能力。与现代作为整个自然科学发展基础的地球异化相比，包含在对地球作为一个球体的发现中的，从地球近旁的退却，和在剥夺与财富积累的双重过程中产生的世界异化，都显得无足轻重了。

虽然世界异化决定了现代社会的进程和发展，但无论如何，地球异化成为并始终是现代科学的标志。在地球异化的标志下，每种科学(不仅物理学和自然科学)都如此激烈地改变了其最内在的内容，以至于人们禁不住要怀疑，在现代以前根本就不存在科学。这一点也许最清楚地表现在新科学最重要的理智工具——代数的发展上，借助代数，数学“成功地让自己摆脱了空间的束缚”[20]，即从几何学中摆脱了出来，而后者从名称上就表示出建立在对地球的测量上。*现代数学把人从受地球所限的经验中解放了出来，把他的认知能力从有限性的束缚中解放了出来。

这里的关键之点不是现代初期的人们仍然和柏拉图一样相信宇宙的数学结构，也不是一个世纪之后，他们和笛卡尔一样相信只有在心智运用自身的形式和规则的地方，某些知识才是可能的。关键是彻底非柏拉图式的、使几何学屈服于代数的处理方式，这种方式透露了把地球上的感觉材料和运动化为数学符号的现代理想。没有这种非空间的符号语言，牛顿就不可能把天文学和物理学统一在一种单一的科学中；或换言之，提出一种同等适用于天空中的天体和地球上的物体的运动的引力规律。甚至在那时就很清楚，现代数学在它业已激动人心的发展中，发现了人类以符号把握空间维度和概念的惊人能力，否则那些维度和概念充其量只能被思考为对人类心智的否定，从而表明人类心智的界限，因为它们的浩瀚是纯粹凡人的心灵所不及的，凡人的存在只能占据一段不重要的时间和始终被限定在宇宙一个并不太重要的角落。比处理这些不能用心灵的眼睛“观看”的东西更意义深远的是，新思维工具为一种在实验中与自然接触和打交道的全新模式开辟了道路，在此方面它要比它帮助设计的所有科学工具都更崭新和更有意义。在实验中，人实现了他新赢得的、从受地球限制的经验中摆脱出来的自由；不是按照自然给定他的样子来观察自然现象，而是将自然置于他自己的心智条件下，即置于他新赢得的一种普遍的、天体物理学的视野中，一个外在于自然自身的宇宙立场之下。

正是由于这个原因，数学变成了现代的领导科学，数学地位的这一提升与柏拉图没什么关系。柏拉图认为数学是所有科学中最高贵的科学，仅次于哲学，并且认为任何人如果不首先熟悉关于理想形式的数学世界，就不能被允许接近哲学。因为在他看来，数学(即几何学)是进入理念天空的恰当阶梯，在理念天空中，单纯的形象(eidōla)、阴影和可朽的物质都不再能干预永恒存在者的显现；在那里，现象得到了拯救(sōzein ta phainomena)，人类的感觉有死性以及可朽的物质材料都得到了净化。不过数学和理念形式并不是理智的产物，而是像感觉材料给予人的感觉器官一样，给予心灵的眼睛的。只有受过良好训练的人才能看到对肉体的眼睛以及大多数未经训练的头脑隐藏起来的真实存在，或在其真实显现中的存在。随着现代性的兴起，数学不是简单地扩大它的内容或达到无限性，以应用于无限辽阔、无限增长和扩张的宇宙，而是不再和现象发生任何关系。它不再是哲学的开端，不再是大写的存在者在其真实显现中的“科学”，而变成了人类心智结构的科学。

当笛卡尔的解析几何学处理空间和广度，自然和世界的广延(res extensa)，以便“其关系无论多么复杂，都必定可以表示为代数公式”时，数学成功地把一切非人的东西转化成了与人的心智结构一致的模型。另外，当同样的解析几何证明了“数学真理反过来……也可以从空间上充分表达”时，一种物理科学已经进化到了不需要任何超出纯数学的原则，就能完成的程度。在这种科学中，人可以冒险进入太空并确信他在那里遭遇到的只是他自己，在他身上不会出现任何不能还原为模型的东西。[21]现在，现象之所以能被拯救，仅在于它们能够被还原为一种数学秩序，而且这种数学运算并不是通过把人的思想引向在给定的感觉材料中显现的理想尺度，来揭示真实存在，而是相反，把这些材料还原为人类心灵的尺度，这样，只要有足够的距离来保持疏远和不介入，人的心灵就能够按照自己的模型和符号，来观察和处理大量的、复杂多样的具体事物。这些不再是向心灵的眼睛揭示的理想形式，而是把心灵的眼睛(不仅仅是肉眼)从现象中疏离，透

过包含在距离中的力量，来还原一切现象的结果。

在此疏离的条件下，物的每一种组合都被转化成了纯粹的数量，而每个数量无论多么无序、不连贯或混乱，都能落入某些形式结构中，这些形式结构与莱布尼茨(Leibniz)曾经说过的，在一张纸上随意抛洒的点之间都能找到的数学曲线，拥有同样的效力和意义。因为如果“能够表明包含各种对象的宇宙可以编织进某种数学之网……那么对我们的宇宙进行数学处理就是一个事实，而不再是有哲学意味的推论了”[22]。确实这个事实既不能证明自然内在地具有一种美的秩序，也不能证明人的思想具有超出感性知觉的能力或足以作为一种接受真理的器官。

现代科学向数学的还原(reductio scientiae ad mathematicam)排除了人类感官在近距离中观察到的自然证据，正如莱布尼茨排除了知识的任意性起源和布满纸张的点的混乱性质。怀疑、愤怒和绝望的情感(绝望是在发现阿基米德点不是一个毫无根据的猜测或虚假梦想之后产生的第一个后果，也是精神上最持久的后果)，就如同某个人感到的无助愤怒：他明明亲眼看着这些点被任意地、毫无事先考虑地抛洒到纸上，却发现他不得不承认他所有的感觉和判断力都背叛了他，因为他所见的乃是一条“几何线，其发展方向始终如一地被一个法则所规定”[23]。

37. 普遍科学对自然科学

人们花费了好几代人和好几个世纪，才理解了哥白尼革命和阿基米德点发现的真正意义。而只有我们这代人，用了不到几十年的时间，就已经完全生活在一个由一种科学和一种技术所决定的世界里，这种科学技术的客观真理和实践的“知道如何”(know-how)，都来源于宇宙的和普遍的规律(有别于地球的和“自然”的法则)。在其中，通过在地球之外选取一个参照点而获得的知识，被运用于整个自然和人造物。一个深深的鸿沟存在于先人和我们之间：他们知道地球围绕着太

阳转，地球和太阳都不是宇宙的中心，并且推断出，人类已经失去了他的家园和在造物中的特权地位；而我们尽管仍然是、并且也许永远是受地球限制的生物，并依赖与地球自然之间的新陈代谢，却找到了足以引发宇宙起源过程和可能产生宇宙空间的手段。如果有人想要在现代和我们已经生活于其中的世界之间划一道明确的界线，那么他会发现，界线完全可以划在两种科学之间，一种是从普遍的观点看待自然，从而获得对自然的完全掌控的科学，一种是甚至冒着毁灭自然以及放弃人对自然的掌控的危险，也要把宇宙过程导入自然之内的真正“普遍”科学。

此刻，我们脑海里首先想到的当然是人类破坏力的急剧增长：我们能够破坏地球上所有的有机生命，有一天也许甚至能破坏地球本身。然而，同样令人敬畏和难以与之调和的是相应出现的崭新创造力：我们能够造出自然中从来都找不到的新元素，我们不仅能探索出质和能的关系以及它们内在的同一性，而且可以实际地把质转化为能，把辐射转化为物质。同时，我们已经开始在地球周围的空间上布满人造星辰，以人造卫星的形式创造出新的天体，我们还希望在不太远的将来能解开在我们之前的时代认为是自然最伟大、最深刻、最神圣的秘密，即创造和重造生命奇迹的秘密。我故意用“创造”一词是想表明，我们实际上做的事情，乃是我们之前的所有时代都认为属于神的行动特权的事情。

这一想法让我们造成了渎神的印象，而且就算这个想法在西方或东方的每一传统哲学或神学框架内都是亵渎的，也不会比我们正在做和正急切要做的事情更加亵渎了。不过一旦我们理解了阿基米德所深深了解了的(即使他不知道如何到达地球外的阿基米德点)，即无论我们如何解释地球、自然和人的演变，它们的形成都必须借助超自然的“普遍”力量，其工作对于假定能够占据同样位置的人来说，必须是可理解的和可模仿的，那么这个想法也就不再带有亵渎的特征了。这个在地球之外的宇宙中的假定位置本身什么都不是，但它能让我们制

造出在地球上不会发生、在稳定物质中也不占优势，但在物质的形成中却起着关键作用的过程。正是此事的本质，表明了能洞悉地球和自然的终极秘密的，不是地球物理学，而是天体物理学；不是“自然”科学，而是“普遍”科学。从宇宙的角度看，地球不过是宇宙的一个特例，而且本身也可以这样被理解。正如从宇宙的角度看，质和能之间不存在决定性的差别，两者“只是同一个基本物质的不同形式”一样。[24]

由于伽利略(实际自牛顿以来)，“普遍”这个词获得了一种特殊的意义；它意味着“有效性不受太阳系的限制”。同样的事情发生在另一个有哲学起源的词——“绝对”(absolutes)上，它被用于“绝对时间”、“绝对空间”、“绝对运动”或“绝对速度”，在每个用法中都意味着出现在宇宙中的一种时间、空间、运动和速度，与之相比，地球范围内的时间或空间，运动或速度都只是“相对的”。自从地球对于宇宙的相关性成了所有衡量的参照点以来，任何发生在地球上的事情都变成了相对的。

从哲学上讲，人不改变他的处所就能采取宇宙之普遍立场的能力，看来最清楚不过地显示了他自身可能的宇宙起源。似乎我们不再需要神学来告诉我们，人不属于、也不可能属于这个世界，即使他要在这个世上度过一生；有一天，我们能把哲学家对普遍性的古老热情看作最早的暗示，仿佛他们一直拥有一个预言，就是人类虽然不得不生活在地球条件下，但能从一个地球之外的点上俯视地球和对它采取行动的时刻，终会来临。(麻烦只在于——或者只是现在看起来有麻烦——虽然人已经能够做哲学家认为不可能的事情，即站在一个“普遍”、“绝对”的立场上行动，但哲学家却失去了从普遍、绝对角度来思考问题的能力，从而实现了又同时击败了传统哲学的标准和理想。我们现在以崭新的人与宇宙的二分，人类心智的理解能力与人能够发现和对付、却无真正了解的普遍规律之间的二分，代替了传统的天空与大地的二分。)无论这一不确定的未来最终证明是奖赏还是负担，有

一件事情是确定的：即使它极大的、也许根本地影响了现存宗教的语汇和比喻，也不能取消、解除，甚至不能改变属于信仰领域的不可知的东西。

虽然新科学、阿基米德点的科学需要数个世纪、数代人才充分发挥出它的潜力，而且即使在它开始改变世界和为人类生活确立新的条件之前，也耗费了大约两百年，但是，人类心智从伽利略的发明和做出这些发明的方法与假设中得出某些结论，却只花费了几十年的时间，不到一代人。在数十年里人类心智变化之巨，就如同人类世界在几百年里的变化之巨一样；而且虽然这一变化天然地局限在少数人当中，他们属于所有现代团体中最奇特的一种——科学家团体和文人共和国(是唯一在经历了所有观念变革和信仰冲突后幸存下来，没有复古，也没有忘记“向那些不再共享信念的人保持敬意”的团体)，[25]这个团体全凭训练有素的想象力，就在许多方面预言了现代人心智的巨大变化，这种变化只有在我们的时代才变成政治上可证明的现实。[26]笛卡尔作为现代哲学之父，正如伽利略作为现代科学的先驱一样。而且虽然在17世纪之后，主要由于现代哲学的发展，科学和哲学比以往更彻底地分道扬镳了[27]——牛顿差不多是最后一个把自己的工作当作“实验哲学”，并把他的发现提供给“天文学家和哲学家”反思的科学家，[28]正如康德是最后一个同时是天文学家和自然科学家的哲学家一样[29]——现代哲学在它的起源和发展上却比以往的任何哲学都更得益于特殊的科学发现。这个哲学，这种早已被抛弃的科学世界观的直接对应物，之所以到今天还没有过时，不是因为哲学的本性(只要是真正的哲学，就拥有和艺术品一样的永恒性和持存性)，而是因为在这种特殊情形下它始终跟这个世界的最终演变紧密联系：在过去许多个世纪里只为少数人了解的真理，此时对每个人变成了现实。

的确，忽视了现代人的世界异化与现代哲学的主体主义(从笛卡尔和霍布斯到英国的感觉主义、经验主义和实用主义，以及德国的唯心主义和唯物主义，一直到最近的现象学存在主义和逻辑或认识论的

实证主义)之间的高度一致性，是愚蠢的。但也许同样愚蠢的是，相信使哲学家的思想摆脱旧形而上学问题，转向各式各样的内省的——对他的感觉和认知器官的内省、对他的意识的内省、对心理和逻辑过程的内省——的动力，是来自观念自主发展的力量，或从多种不同表现形式的同样思路出发，相信如果哲学紧抱着传统不放，我们的世界就会有所不同。正如我们前面说过的，改变世界的不是观念而是事件——“日心说”作为一种观念，与毕达哥拉斯的思辨一样古老，在我们的历史中像新柏拉图主义传统一样长久，但它从前根本没有改变过世界或人的心智。现代具有决定性意义的事件的始作俑者，是伽利略而非笛卡尔。笛卡尔自己就十分清楚这一点，当他听说了教会对伽利略的审判和伽利略的悔改之后，一度想烧毁他的著作，因为“如果地球运动是错的，我的哲学的全部基础也就错了”[30]。但由于笛卡尔和哲学家们把所发生的事情提高到了毫不妥协的思想的水平，就以无可比拟的准确性揭示出了这个事件的惊人性质；预见了或至少部分预见了人在这个新立足点上内在固有的困惑，对此科学家忙忙碌碌而罔顾，直至我们的时代，这种困惑才在他们自己的著作中浮现出来，并妨碍到他们自己的研究。从那时起，现代哲学一开始就占主导地位的悲观主义，和现代科学直到最近还膨胀的乐观主义之间的错位，才得到了弥合，而且似乎两者都没有什么让人欢欣鼓舞的事情留下来。

38. 笛卡尔式怀疑的兴起

现代哲学始于笛卡尔的普遍怀疑(de omnibus dubitandum est)，但是这种怀疑不是作为人类心智的一种内在控制机制，以防止思想的欺骗和感觉的假象，也不是针对人类以及时代的道德和偏见的一种怀疑主义，甚至不是作为科学探索和哲学思辨的一种批判方法。笛卡尔怀疑的范围之广阔，意图之根本，远非这些具体内容所能规定。怀疑在现代哲学和思想中占据的中心位置，就如同希腊的惊异(thaumazein)，对如其所是而存在的一切的惊奇，在之前许多个世纪的哲学里占据的位置一样。笛卡尔第一个对这种现代的怀疑作了概念

化表述，在他之后，这种怀疑变成了推动一切思想自明的、无声的发动机，成了所有思考都围绕着旋转的不可见轴心。正如从柏拉图和亚里士多德直到现代的概念哲学，就其最伟大、最真实的代表而言，一直是对惊奇的表述一样，自笛卡尔以来的现代哲学一直是对怀疑的表述和延伸。

笛卡尔式怀疑在其极端和普遍的意义上，最初是对一种新现实的反应，这种新现实并不因为它几个世纪来都被限制在少数的、政治上无足轻重的学者和知识分子圈子里，就显得不够真实了。哲学家们立刻理解到：伽利略的发明不只意味着对感觉证据的挑战，理性也不再是像在阿里斯塔克(Aristarchus)*和哥白尼那里的一样，“对它们的感觉施暴”(在那种情况下人们只需要在他们的官能之间作出选择，让内在理性变成“他们易受骗的情妇”)。[31]实际上改造了物理世界观的，不是理性，而是一种人造工具——望远镜；导向新知识的不是沉思、观察和思辨，而是技艺人、制作和制造的积极介入。换言之，人们长久以来一直受蒙蔽而相信，只要他忠实于他的肉眼和心灵所见，实在和真理就会向他的感官和理性揭示它们自身。但是在这个挑战、这个显而易见的含义——真理或实在都不是给定的，它们没有哪个是如其所是显现的，只有干预现象，废除现象，才有希望获得真知——面前，感性真理和理性真理，感觉把握低级真理的能力和理性把握高级真理的能力之间的古老对立，变得十分苍白了。

只有到现在人们才发现，理性和对理性的信任的程度，不取决于单一的感性知觉，因为它们每一个都可能是幻觉，而是取决于诸感觉作为一个整体(它们在最高的第六感，即共同感的领导下统一起来)使人适应周围现实的程度。如果人的肉眼会背叛人，以至于许多个世代以来人们都被它欺骗而相信太阳围绕着地球转，那么心灵眼睛的比喻也不可能维持很久；因为这个比喻即使在与感觉对立的意义上被使用时，也仍然含蓄地建立在对身体视觉的最终信任的基础上。如果存在和现象永远分离——而且这是所有现代科学的基本假定(如马克思曾

经说过的)——那么就没有什么东西可以相信的了；一切都必须被怀疑。似乎从前德谟克利特关于理智对感觉的胜利只能以理智的失败而告终的预言终于变成了现实，只不过现在看来是一种工具既战胜了理智，又战胜了感觉。[31a]

笛卡尔怀疑的突出特点是它的普遍性，即没有什么东西，思想或实验能逃脱这一怀疑。也许没有人比克尔凯郭尔(Kierkegaard)在跃入信仰——不是像他认为的那样，从理性跃入，而是从怀疑跃入——的时候，从而把怀疑带进了现代宗教的核心。[32]怀疑的普遍性从感觉的证据扩散到了理性的证据，又扩散到了信仰的证据，因为这种怀疑最终建立在自明性丧失的基础上，而一切思想总是从本身自明的东西出发的——不仅对于思想家来说是自明的，而且对于普通人来说也是自明的。笛卡尔怀疑不仅怀疑人的知性不能向所有真理开放，或人的视觉不能看到全部事物，而且怀疑人类知性的可理解性根本不能构成对真理的证明，正如视觉并不构成关于实在的证据一样。这个怀疑质疑也许根本就没有真理这回事，从而发现传统的真理概念，无论是建立在感性知觉的基础上，理性的基础上，还是建立在对神圣启示的信仰基础上，都立足于一个双重假定：真实的东西总是自身显现的，以及人类有足够的能力接受它。[33]真理揭示出自身其实是异教徒的古代和希伯来古代，基督教哲学和世俗哲学的共同信条，这就是为什么新的现代哲学如此猛烈地——实际上带着仇恨的暴力——攻击传统，让热情的文艺复兴和对古代的重新发现草草收场的原因。

要充分认识笛卡尔怀疑是如何深刻敏锐的，就要理解这个新发现不仅表现在存在和现象的截然分裂上，而且更是对于人对世界和宇宙的信心的灾难性打击。因为在这里，存在和现象的关系不再像它在传统怀疑论中的那样，是静止的，似乎现象只不过隐藏和遮蔽了真实存在，使后者永远逃避人的把捉。而是相反，这个存在极其活跃和主动：它创造着它自身的现象(除了这些现象是错觉以外)。人类感觉感知到的任何东西都是看不见的、秘密的力所导致的，而且只有通过某

些设计巧妙的工具，力才能在行动中被人捕获，而不是被发现——就像违背了自身意愿的一个动物落入陷阱里或一个贼被抓获，这证明了这个无比积极的存在本身有这样的性质，以至于它显示出来的东西必定是错觉，从它的现象中得出的结论必定是虚妄。

笛卡尔哲学被两个噩梦所折磨，它们在一定意义上也是整个现代的噩梦，这并非因为这个时代如此深地受到了笛卡尔哲学的影响，而是因为一旦现代世界观的真正含义被理解，它们的出现就几乎是无可逃避的。这两个噩梦十分简单，也众所周知：其一，实在性的噩梦，世界的实在性以及人类生活的实在性，都受到了怀疑；如果感觉、常识和理性统统不可信任，那么很可能被我们当作实在的东西只不过是一个梦。另一个噩梦涉及在这些新发现中揭示出的一般人类境况和对于人来说，信任他的感觉和理性的不可能性；在这样的处境下，的确更有可能的是，一个邪恶精灵(Dieu trompeur)随心所欲地、恶意地欺骗人，他比起上帝来说更是宇宙的统治者。这个邪恶精灵的恶作剧的顶点是创造了一种具有真理概念的生物，但是只赋予了一些让它从来都达不到任何真理，从来都不能确知任何事物的官能。

的确，这最后一点，即确定性的问题，对现代的整个道德发展来说至关重要。现代所丧失的，不是获得真理、实在或信仰的能力，也不是伴随这种能力对感性和理性证据不可避免的接受，而是从前跟随着它的确定性。在宗教中即刻丧失的不是关于救赎或来世的信仰，而是救赎的确定性(certitudo salutis)，这种情形发生在所有清教国家中，在那里，天主教会的倾覆消除了最后一个受传统约束的机构，而在教会权威还没有动摇过的任何地方，教会都坚定地站在现代性影响和大批信众之间。这种确定性丧失的即时后果是重新焕发起了在此生为善的热情，仿佛正在丧失的信心还要经历一个相当长的缓刑期，[34]同样，对真理的确定性的丧失也带来一种新的，前所未有的对实在性的追求，似乎人能够忍受做一个说谎者，前提是只要他相信真理和客观实在的无可置疑的存在，真理和客观实在就一定会保留下来，

击败他的谎言。[35]在现代第一个百年里道德标准发生的剧变，是新科学家们这个现代最重要的团体的需要和理想激发的；而现代的核心美德——成功、勤奋和求真，同时也是现代科学的最大美德。[36]

知识者团体和皇家协会成为了道德影响的中心，在那里，被组织起来的科学家寻找方法和手段，让自然在实验和器具中被捕获，从而迫使她说出自身的秘密。这个庞大的任务无法靠单个人来完成，只有通过把人类最优秀的心智集合起来的集体努力才能完成，从而规定了行为法则和新的判断标准。从前真理居于某种“理论”中，希腊人认为关心真理的观看者，在沉思的一瞥中能接收到在他面前敞开的实在。而现在，成功的问题占领了真理的居所，理论检验变成了一种“实践”检验——是否起作用。理论变成了假设，而假设的成功就是真理。不过，这个最重要的成功标准并不取决于实际考虑，也不取决于伴随或不伴随特殊科学发现的技术进步，成功标准内在于现代科学的本质和进步中，与它的实际应用无关。这里的成功根本不是资产阶级社会中退化的空洞偶像，而是在迄今为止的科学中，人类的独创性战胜无所不在的偶然性的一种名副其实的胜利。对普遍怀疑的笛卡尔式解决，或把笛卡尔从两个彼此关联的噩梦——万事都是梦，没有什么是真实的，以及不是上帝而是一个邪恶精灵统治世界和愚弄人类——拯救出来的方式，在方法和内容上类似于拒绝真理，转向真实性(truthfulness)；拒绝实在，转向可靠性(reliability)。笛卡尔相信的“即使我们的心灵不是事物或真理的尺度，但它毫无疑问是我们肯定或否定事物的尺度”[37]，回应了科学家们大体上发现了，却没有明确阐述的看法：即使没有真理，人也能是真实的；即使没有可靠的确定性，人也能是可靠的。如果有拯救，拯救就必定在于人自身；如果对怀疑提出来的问题有一种解答，那么答案就必定来自怀疑本身。如果一切事情都成了可怀疑的，那么至少怀疑本身是不可怀疑的，是真的。无论什么样的实在或真理状况被赋予了感觉和理性，也“没有人能怀疑他的怀疑，没有人不能确定他是不是在怀疑”[38]。对笛卡尔来说，著名的“我思故我在”(cogito ergo sum)不是来自任何思想本身的

自我确定(在那样的情况下，思想确实获得了一种新的尊严和对人的意义)，而只是我疑故我在(dubito ergo sum)的纯粹普遍化结果。[39]换句话说，在我怀疑某件事的时候，我始终知道在我的意识中发生着一个怀疑的过程，正是从这种纯粹的逻辑确定性中，笛卡尔推论出，在一个人思想中进行的过程有其自身的确定性，后者能成为内省中考察的对象。

39. 内省和共同感的丧失

内省，作为一个事实，不是人的心灵对其灵魂或身体状况的反思，而是意识对它自身内容的纯粹认知性关注——这就是笛卡尔的“思”(cogito)的本质，在他那里“思”总是意味着“我思”(cogito me cogitare)。内省必然产生确定性，因为在这里除了思想生产它自身之外不涉及任何东西；除了生产者自己，没有任何人的介入，人除了面对他自己以外，不面对任何人和任何事。早在自然科学和物理科学开始想知道人能否接触、认识和理解除他自身之外的任何东西之前，现代哲学已经在内省中确信，人只能关注和了解他自身。笛卡尔相信，通过他内省的新方法产生的确定性是“我—在”的确定性。[40]换言之，人在他自身之内携带着他的确定性，他存在的确定性；纯粹的意识活动虽然可能无法确定给予感觉和理性的世界现实，却无可置疑地确定了感觉和理性的真实存在，即在思想中进行的过程的真实存在。这种思想中进行的过程和发生在身体里的生物过程一样，当人们意识到它们的时候，也就能确定它在真实地起作用。甚至梦也是真实的，因为它假定了做梦者和一个梦的存在，就此而言，意识世界具有足够的实在性。困难只在于，正如不能从对身体过程的意识推断出任何身体(包括我自己身体)的实际形状一样，也不能从对感觉的纯粹意识(在其中一个人感觉着它的感觉，被感知对象也变成了感知的组成部分)推出有形状、形式、颜色和组合的真实事物。所看的树对视觉来说是足够真的，正如所梦的树对梦中人来说也足够真的一样，只要梦持续下去，但二者都不能成为一棵真正的树。

正是由于这类困惑，笛卡尔和莱布尼茨需要证明的不是上帝的存在，而是上帝的善，一个要证明不是邪恶精灵统治世界和愚弄人类，另一个要证明这个包含着人类的世界是所有可能世界中最好的一个。这个唯独现代才需要的证明(自莱布尼茨以来以“神正论”著称)，不是怀疑一个最高存在者的存在(相反，其存在被视为当然)，而是怀疑他在《圣经》传统中给出的启示，怀疑他对人和世界的意图，或者说怀疑他是否允许人和世界之间有充分的关联。在这两种怀疑中，一旦发现启示本身，即实在对感觉的显现或真理对理性的显现，都不能确保实在或真理的存在，则怀疑《圣经》或自然包含着神圣启示，就是理所当然的了。实际上，怀疑上帝的善，想到一个骗人的上帝(Dieu trompeur)，来自人们在接受新世界观的过程当中固有的受骗经验，因为任何关于我们的行星系绕日旋转的知识，都不能改变我们每天看到太阳围绕着地球旋转，在预定地点上升和下落的事实。只有现在，地球绕日旋转的事实显现出来(似乎如果不是望远镜的偶然发明，人就可能一直被蒙骗下去)，上帝的道路才真的变成了不可思议了；人对宇宙了解得愈多，就对他被创造出来为了他能去追求的意图和目的了解得愈少。从而神正论的上帝之善，严格说来具有了一种解围之神(deus ex machina)的性质，不可思议的善最终在笛卡尔哲学中成了唯一拯救实在(思想和广延的并存)的东西，正如它在莱布尼茨哲学中以先定和谐拯救了人与世界之间的关系。[41]

笛卡尔内省的独创性，也是这种哲学为什么对现代的精神和理智发展如此重要的原因，首先在于它把非存在的噩梦用作一种手段，从而把所有世界对象浸没在意识之流和意识过程之中。通过内省在意识中发现的“所看的树”，不再是一个在视觉和触觉中给予我们的树——一个有它自身不可变更的同一形状的实体。通过把它处理成一个与纯粹回忆或想象中的事物处于相同层次的意识对象，它变成了意识过程和意识本身的组成部分，即只能作为一种持续运动之流来认识的东西。也许再也没有什么比把客观实在消解为主观心灵状态，或主观精神过程，更能让我们的心灵为最终接受化质为能、化物体为原子的漩

涡运动，做好准备的了。其次，并且与现代的初始阶段有更大关联的是，笛卡尔针对普遍怀疑获得确定性的方法，与从新物理学中得出的明显结论高度一致：即使一个人不能按照某物给予或揭示的样子来认识真理，他也至少认识他自己制造的东西。的确，这成了现代最一般的和最普遍被接受的态度，而且正是这一信念，而不是贯穿在它背后的怀疑，在三百多年来越来越快地促进了人类发明和发展的步伐。

笛卡尔式理性完全建立在“心灵只能认识它自身生产出的东西，并且在一定意义上始终保持在它自身范围内的隐含假定之上”[42]。从而它的最高范型是现代所理解的数学知识，即不是从心灵之外给予心灵的理想形式的知识，而是心灵自身产生的形式的知识，在此特殊意义上，它甚至不需要自身之外的感觉对象的刺激或激发。这个理论确如怀特海所谓“共同感退却的结果”[43]。因为共同感(common-sense)曾经是所有感觉之中的这样一种，由于它，所有其他严格私人性的感觉才适合于一个共同世界，正如视觉使人适合了这个可见世界一样，但现在共同感变成了一种与世界无任何关联的内在机能。这一感觉现在还被称为共同的，仅仅因为它恰好对所有人来说是同样的。现在人们共有的不是世界，而是他们的心智结构，严格说来，心智结构也不是他们共有的，只是碰巧在每个人那里都相同的推理机能。[44]对于“2 + 2”的问题我们都会得出相同的答案“4”，这就是常识推理的模式。

理性，在笛卡尔和在霍布斯那里一样，都变成了“根据结果计算”，变成了演绎和归纳的机能，即一个人任何时候都可以在他自身之内发动的过程。这个人的心灵(就仍处于数学范围而言)不再把“2 + 2 ＝ 4”理解为一个等号两边处于不证自明的和谐中的等式，而是理解为一种思考过程的表达；在这个过程中，“2 + 2”变成“4”是为了生成下一步的加法过程，最终导致无穷大。现代把这种能力称为常识推理，其实是心灵自己和自己玩的游戏。当心灵与所有现实隔绝而只“感知”自身时，它就开始自动运转了。游戏的结果就是必须接受的“真

理”，因为据说一个人的大脑结构跟另一个人的没有什么区别，就像一个人的身体和另一个人的身体没什么区别一样。如果有区别的话，只是智力上的区别，可以像马力一样加以测试和比较。这里，人作为理性动物的古老定义获得了一种可怕的精确性：在人丧失了共同感(由于它，人的五种动物性感觉才与一个对所有人共同的世界相应)之后，人类确实变成了能够推理，“根据结果计算”的动物。

内在于阿基米德点发现中的难题，过去是、现在仍然是：这个地球之外的点是被一个受地球限制的(earth-bound)生物发现的，他一旦试图将自己发现的普遍世界观用于他的实际环境时，就发现他自己不仅生活在一个不同的，而且是颠倒的世界上。笛卡尔对这个困难的解决办法是把阿基米德点移入人自身，[45]选取人类心智本身的结构为最终的参照点，它在作为自身产物的一种数学公式框架内，确保了自身的实在性和确定性。在这儿，著名的科学向数学的还原允许用一种数学等式系统替代感觉所予的一切，在这个数学系统中，所有真实关系都消解为人为符号之间的逻辑关系。正是这种替代让现代科学实现了它的“生产任务”，生产出它想要观察到的现象和对象。[46]其假定是无论上帝还是邪恶精灵，都无法改变“2 + 2 = 4”的事实。

40. 思想和现代世界观

笛卡尔把阿基米德点移入了人的心灵，这样，虽然它让人们无论走到哪里，都在自身之内携带着它，从而让人们完全摆脱了既定现实，即摆脱了作为一种地球居民的人类条件，但也许它并不像产生了它和它试图去驱散的普遍怀疑那样令人信服。[47]今天，无论如何，我们在陶醉于他们最伟大胜利的自然科学家们面临的困惑中，发现了一个现代一开始就折磨着哲学家们的相同梦魇。这个噩梦表现在如下事实中：一个数学等式，例如质和能的等式，最初被提出来，只是为了拯救现象，为了符合那些也可以以不同方式加以解释的观察事实，就像托勒密体系和哥白尼体系最初的区别只是在简单性和和谐性上有

别一样，可是最后它真正导致了从质到能的转换或从能到质的转换，结果在每个等式中隐含的数学“转换”竟与现实中的转换完全一致。这个噩梦也体现在这样一个怪异的现象中：人们在发明非欧数学系统时，从来没有预先考虑过它有没有可应用价值或经验意义，但它后来在爱因斯坦理论中获得令人惊讶的有效性；更加棘手的是这样一个不可避免的结论：“这种应用的可能性必定可用于所有理论，甚至最冷僻的纯数学结构。”[48]如果无论人脑建构的系统模型是什么，一个整体的宇宙或任何数量彼此相异的宇宙都会产生出来和“证明”有效，那么人确实可以片刻沉浸在总算重新肯定了“纯粹数学和物理学之间的先定和谐”[49]的喜悦当中，沉浸在重新获得了心灵和物质、人和宇宙的统一的喜悦当中。但是这样的喜悦难以回避一种怀疑，就是这个在数学上预先设想的世界也许只是个梦的世界；在梦的世界里，人自身创造的每一个梦中景象都有实在性的特征，只要梦继续下去。随着他必定会发现的，在无限小的原子中发生的事件与在无限大的行星系统中发生的事件遵循相同的法则和规律时，[50]他的怀疑也会加深。因为这种情形似乎暗示了，如果我们从天文学的立场出发来探索自然，我们就会得到行星系统，如果我们从地球的立场出发来开始我们天文学的探索，我们就会得到以地球为中心的地球系统。

无论从何处开始，无论如何借助工具的帮助，试图超越所有感性经验的现象来捕获存在的终极秘密(按照我们的物理世界观，它是如此隐秘，以至于从不显现，但又是如此强大，以至于能产生所有的现象)，我们都发现相同的模式统治着宏观和微观世界，我们接收到的都是对器具的相同解读。在这儿，我们也许会再次片刻沉浸在重新发现了宇宙统一性的喜悦中，可是马上又陷入了怀疑：也许我们所发现的一切既跟宏观世界无关，也跟微观世界无关，我们只不过是在跟我们自己的思想模式打交道，这个思想设计了工具，把自然放置在实验的条件下——用康德的话说，人为自然界立法。这样一来，我们仿佛真的就被握在邪恶精灵的手里了，他嘲弄我们，阻挠我们对知识的渴望，以至于我们无论在何处寻求不是我们自身的东西，我们遭遇到的

都只是我们自己的思想模式。

笛卡尔式怀疑，作为伽利略发明的逻辑上最可信的和年代上最直接的后果，由于将阿基米德点移入人自身这样一个天才的解决方案，而缓和了几个世纪，至少对自然科学来说是如此。通过物理学的数学化，为了知的目的而对感觉的绝对放弃得到了贯彻，但物理学的数学化在最后阶段却带来了意想不到、可是也貌似有理的后果：人向自然提出的每个问题都要根据数学模式来回答，对此没有哪个模式是充分有效的，因为每个模式都是模仿我们的感觉经验塑造的。[51]在这一点上，人类条件中固有的思想和感觉经验的联系，似乎进行了它的报复：即使技术证明了现代科学最抽象概念的“真理”，它证明的却是：人始终只能运用他思想的结果，不管他采取哪个系统来解释自然现象，他都可以把它当作制造和行动的指导原则。这种可能性甚至潜伏在现代数学的起点上，在现代数学证明了数学真理可以充分地转换为空间关系的时候。因此，如果困惑中的当今科学指着技术成就“证明”说，我们是在跟一种在自然中被给定的真正秩序打交道的话，[52]那么，我们似乎就陷入了一种可以作如下表述的恶性循环：科学家制定了他们的假设来安排实验，然后用实验来证实他们的假设，在整个过程中，他们显然是在和一个假设的自然打交道。[53]

换言之，实验世界似乎总能成为一种人造现实，虽然这也许大大增强了人们制造、行动，乃至创造一个世界的能力，以致远远超出了先前时代的人们敢于梦想，甚至空想的程度，但不幸的是人们再一次(甚至更强硬地)被投入了他自己心灵的牢狱，陷入了他自己创造的模式内。在他向往先前所有时代能够取得的东西，即经历他自己不可能拥有的现实之时，正是他发现自然和宇宙都“逃避了他”之时。而且他发现，一个根据自然在实验中的行为所理解的、并与技术上可转化为现实操作的原则相符合的宇宙，实际上缺乏任何可能的表象。这里，新的东西不是那些虽存在我们却不能对之形成一种印象的东西——那类“东西”是人们早就知道的，比如“灵魂”就是其中一个——而是我们

看到和再现的物质事物，我们用它们来衡量非物质事物，否则对于后者我们就不能形成任何印象，从而是“不可想象的”。随着感觉所予的世界的消失，超验世界也消失了，随之消失的是在概念和思想上超越物质世界的可能性。因而，新宇宙“不仅实践上无法接近，而且甚至无法思考”就毫不令人惊讶，因为“无论我们如何思考它，都是错的；它或许不像‘三角形的圆’那样无意义，但肯定比‘长翅膀的狮子’更无意义”[54]。

笛卡尔的普遍怀疑现在已经达到了现代物理科学自身的核心；因为如果证明了现代物理宇宙不仅在人的表象之外(在自然和存在都无法向感觉揭示自身的假定之下，这是必然的结果)，而且在纯粹理性推理中也无法理解、无法思想，那么逃向人自身心灵的大门也就关闭了。

41. 沉思与行动的倒转

沉思生活与积极生活等级秩序的倒转，也许是现代诸发现最重要的精神后果，同时也是唯一不可避免的后果，因为它紧紧追随着阿基米德点的发现和同时产生的笛卡尔式怀疑。

为了理解推动这一倒转的动机是多么强有力，我们首先要摆脱一个流行的偏见，就是由于现代科学的广泛应用，就把现代科学的发展归因于一种实用的要求——提高和改善人在地球上的生活状况。历史记载的事实表明，现代技术不是起源于人类为了减轻劳动和建造人造物品的双重目的而设计的那些工具，而只起源于纯粹非实用的、对无用之知的寻求。从而作为最早的现代器具之一的钟表，不是为了实际生活的目的发明的，而纯粹是为了高度“理论的”目的发明的——为了进行某些与自然有关的实验。当然，一旦这个发明的实用性被昭示出来，就整个地改变了人类生活的节奏和形态；但是从发明者的角度上说，它的实际应用只是一个偶然结果。假如我们不得不依赖人的所谓实用本能，就根本不会有任何技术；而且今天，即使已经存在的技术

发明带来的动力有可能推动一定程度的进步，但如果我们一味让自己相信，人首先是一个实用的存在者的话，则我们被技术所规定的世界也无法继续存在下去，更不要提进一步的发展了。

不管怎样，在沉思与行动的倒转背后蕴含的基本经验，确实是人类只有在他信赖他双手的创造发明之后，对知识的渴求才得到了缓解。这里的关键不是真理和知识不再重要了，而是真理和知识只能靠“行动”，而不是靠沉思来获得。正是一种器具，一种人手的作品——望远镜，最终强迫自然(或更准确地说是宇宙)吐露了它的秘密。信任做而不信任沉思或观察的理由，在最初的积极探索获得成功之后变得更有说服力。在存在与现象相分离，真理不再向观看者心灵的眼睛显现、泄露或揭示自身之后，就出现了一种必须在欺骗的表象背后追寻真理的真正需要。对于获得知识和接近真理来说，再没有比被动的观察和纯粹的沉思更不值得信任的了。为了获得确定性，就必须弄确实(make sure)；为了知，就必须做。从而确定的知识只有在双重条件下才能达到：首先，知识只与一个人自己所做的事情有关——因此理想知识是数学知识，因为在数学中我们只与头脑自造的实体打交道；其次，知识具有一种能通过进一步的做来检验的性质。

自那以后，科学真理和哲学真理分道扬镳；科学真理不仅不必是永恒的，而且甚至不必是人类理性可理解的和与之相适应的。人类心灵要无畏到敢于真正直面现代性的这一含义，还要花费科学家几代人的时间。如果自然和宇宙是神圣创造者的产品，而且如果人类心灵只能理解他自己亲手制造的东西，那么人就不要期望从他所理解的自然中学到任何东西。他也许可以通过一些机巧，发现甚至模仿自然过程的设计，但并不意味着这些设计对他有何意义——它们不必是可理解的。事实上，没有哪个所谓超理性的神圣启示，或所谓深奥的哲学真理，像现代科学的某些答案一样如此公然地冒犯人的理性。人们确实要同意怀特海所说的：“天知道什么看上去胡说八道的东西明天不会被证明为真理。”[55]

事实上，17世纪发生的变化，要比“沉思”和“做”之间传统秩序的简单倒转所预示的激进得多。严格来说，这一倒转只涉及思(thinking)和做(doing)的关系，而沉思(在原初意义上是对真理的观看)已经完全被取消了，因为思想与沉思不是一回事。传统上思想是达到对真理的静观的最直接和最重要的途径。自柏拉图以来或自苏格拉底以来，思考被理解为一个人和他自己交谈的内心对话(回想一下柏拉图对话中的常用语，eme emautō)；尽管这种对话缺少任何的外部表现，甚至需要或多或少地完全停止其他外部活动，它在自身中也构成了一种高度活跃的状态。因此，它外在的不活跃显然有别于被动、完全的静止(真理最终在这种情况下向人启示出来)。如果说中世纪的经院哲学把哲学视为神学的婢女，那么柏拉图和亚里士多德也难辞其咎，因为他们两人都把对话的思想过程看作一种训练灵魂，让心灵达到对真理的观照的方式，虽然是在与经院哲学十分不同的背景下。这种真理超越了思想和言说，用柏拉图的话，是arrhēton，不能用言辞交流的；[56]或用亚里士多德的话，是可不言说的。[57]

现代的倒转不在于把“做”提高到了“沉思”的地位，作为人类能够达到的最高状态，仿佛从此以后，“做”就是沉思要去实现的最终意义，正如在这个时代之前，所有积极生活的活动都要在它们使沉思生活成为可能的程度上，来接受评判和获得正当性一样。现代的倒转只与思有关，从那以后，思变成了做的婢女，正如它曾经是神学的婢女(ancilla theologiae)，是中世纪哲学沉思神圣真理的婢女和古代哲学沉思存在之真理的婢女一样。现在，沉思本身变得完全没有意义了。

这一倒转的激进性，在某种程度上被另一种倒转所掩盖了，后者自柏拉图以来一直被视为西方思想的特征并主导了西方思想史。任何对照古希腊历史读过柏拉图《国家篇》中“洞穴寓言”的人都会意识到，柏拉图所要求的哲学家的转身(periagōgē)，实际上是对荷马的世界秩序的倒转。因为处在洞穴的地下世界里的，不是在荷马的冥府那里的死后生活，而是尘世的普通生活；灵魂不是身体的影子，而身体

是灵魂的影子；荷马用无感觉的、幽灵般的运动来描述死后灵魂的无生命存在，现在它们被用来描述人的麻木、无意识的行为，因为这些人没有离开人类生活的洞穴，去观看过天上可见的永恒理念。[58]

在本章中，我关注的只是哲学以及政治思想传统开始于一个倒转的事实，这个原初的倒转在很大程度上决定了西方哲学的思维模式，不管某种西方哲学最初是被什么伟大和独创的哲学动力所推动的，几乎都会自动陷入这个思维模式。事实上，学院哲学从那时起一直到现在都被一系列无休止的倒转所主宰，唯心主义和唯物主义的倒转，先验论和内在论的倒转，唯实论和唯名论的倒转，等等诸如此类。这里关键是所有这些体系的可逆性，它们都可以在历史上的任何时刻“上下”或“下上”倒转，而不需要任何历史事件或涉及结构因素的变化来造成这类倒转。无论处在哪一种体系秩序中，本身的概念都可以保持不变。一旦柏拉图成功地让结构因素和概念成为可逆的，在理智史发展过程中实现倒转就只需要纯粹的理智经验，一种在概念思考本身的框架内的经验就够了。这种倒转在古代晚期的哲学流派中就已经开始了，并始终是西方传统的一部分。在一定程度上，同样的传统，同样的两两相对的理智游戏，也支配着现代对精神等级的著名颠倒，例如马克思对黑格尔的辩证法的头足倒置，或尼采对超感性和超自然世界的反抗，对感性和自然世界价值的重估。

我们这里讨论的倒转，作为伽利略发明的精神产物，虽然经常被解释为对传统的颠倒，从而被视为西方观念史发展的一个必要组成部分，但它其实和传统概念是完全不同性质的。相信客观真理不仅不给予人，而且人只能知道他自己制造的东西，这样的信念不是怀疑主义的产物，而是一个可证明的发现的结果，从而导致的要么是加倍的活动，要么是绝望，但决不是退缩。现代哲学的世界丧失和古代怀疑论的区别不仅仅是程度的不同：在古代怀疑论中，哲学家怀疑世界、怀疑与他们共同分享世界的他人；现代哲学的内省发现了作为内在感官的意识，借此，人可以感觉他的感觉，并把他的意识确立为世界实在

性的唯一保证。哲学家不再为了逃避欺骗性的、易消亡的世界而转向另一个永恒真理的世界，而是同时逃离了这两个世界并退回到他自身。他在内在自我中发现的，也不再是一个以其永恒而能被观照和沉思的形象，相反，是感性知觉不停歇的运动，和同样不停歇的思想的活动。自从17世纪，哲学通过自我省察的高超努力考察感觉和思想过程以来，它已经产生出最优秀、最无可争议的结果。在这方面，大部分现代哲学确实是认识论和心理学；而且在少数情形下，笛卡尔内省方法的潜在可能性被帕斯卡尔(Pascal)、克尔凯郭尔和尼采等人充分地意识到了。他们中的一个人禁不住说，哲学家在他们自己身上做实验的激进和勇敢程度，丝毫不亚于科学家对自然的实验。

我们大可以赞叹整个现代哲学家的勇气和惊人独创性，但几乎无可否认的是，他们的影响力和重要性前所未有地下降了。不是在中世纪，而是在现代思想中，哲学家开始充当第二小提琴手，甚至第三小提琴手的角色。在笛卡尔把他自己的哲学建立在伽利略发现的基础上之后，哲学家似乎注定了要跟在科学家和他们更令人惊叹的发明后面，亦步亦趋，费劲地在事后追寻科学的原则，让这些原则适应于一些对人类知识性质的整体解释。可是，这样一来，哲学就不再为科学家所需了，科学家——至少到我们的时代——认为他们不需要一个婢女，更不用说一个“在她优雅的女主人前面高举火炬”(康德语)的婢女了。哲学家要么变成认识论者，关注一种科学家不需要的关于科学整体的理论；要么变成黑格尔确实希望他们成为的——时代精神的喉舌，时代的普遍情绪透过哲学的清晰概念而得到表达的传声筒。无论是关注自然还是关注历史，哲学家都在试图理解他们并没有参与其中的事情，并试图与之和解。显然，哲学比人类事业的其他领域都更多地遭受了现代性的磨难；很难说它的磨难是更多的来自这个几乎自动崛起的，其地位完全出人意料地上升到前所未有之高度的活动，还是更多的来自传统真理的丧失，即作为我们整个传统基础的真理概念的丧失。

42. 积极生活内的倒转和技艺人的胜利

在积极生活内的几种活动中，制作和制造的活动——技艺人的特权，首先上升到了从前由沉思所占据的地位。这是十分自然的，因为正是一种器具的发明，从而人作为一个工具制造者，导致了现代革命。从那以后，所有的科学进步都与新工具和新器具的制造发明紧密地联系起来了。例如，虽然伽利略关于重物下落的实验本来可以发生在历史上的任何时间，但如果不是人们已经开始倾向于通过实验寻求真理，它就不可能发生。19世纪末迈克耳孙(Michelson)的干涉仪实验不仅依赖于他的“实验天赋”，而且“需要技术上的普遍进步”，从而“不可能在那之前完成”。[59]

不仅仅是工具装备的进步，致使人必须从技艺人那里取得帮助以获取知识，才让这些活动从它们原来在人类能力等级中较低级的位置，上升到更高地位。更为关键的是制造和制作因素在实验中的出现，因为实验生产着它自己的观察现象，从而一开始就依赖于人的生产能力。为了知识的目的而对实验的应用，始终都是这一信念的结果——人只能知道他自己制造的东西，因为这一信念意味着，对于人不能制造的东西，可以通过猜测和模拟它们的形成过程来认识它们。科学史上经常讨论到的一个重要转变，即从某物是“什么”和“为什么”的古老问题向它“如何”形成的新问题的转变，就是这个信念的直接后果，而且它的答案只能在实验中找到。实验重复自然过程，仿佛人自己打算制造自然对象一样。而且虽然在现代的早期阶段，还没有哪个负责任的科学家敢于让梦想驰骋到这样的程度，说人真的能够“制造”自然，但从一开始，他就是从创造自然的上帝的角度来逼近自然的，而且这不是为了技术应用的实践理由，而纯粹是为了一个“理论的”理由：若非如此，知识上的确定性就无法获得。“给我物质，我就能用它建造一个世界，也就是说，给我物质，我就能向你显示一个世界是如何从它当中演变出来的。”[60]康德的话简练地表明了制(making)和知(knowing)在现代的融合，似乎以制作的方式去知的几

个世纪，对现代人来说是一个必要的学徒期，最终为他们制造出他们想要知道的东西作准备。

生产力和创造性成了现代在其初期阶段上的最高理想甚至偶像，它是技艺人、作为建筑师和制造者的人的固有标准。不过，在这些能力的现代版本中，还有另一个也许更意味深长的因素值得注意。从“为什么”和“什么”的问题向“如何”的问题的转变，意味着知识的实际对象不再是事物或永恒的运动，而必然是过程，从而科学的对象不再是自然或宇宙，而是历史，自然或生命或宇宙的形成史。早在现代发展出它史无前例的历史意识，以及历史概念成为现代哲学的主导概念之前，自然科学已经发展出它的历史学科。截至19世纪，自然科学在古老的物理学和化学、动物学和植物学诸学科上，又增添了地理学或地球史、生物学或生命史、人类学或人类生活史等学科以及一般的自然史科学。在所有这些方面，发展这一历史科学的关键概念，也成了物理科学的中心概念。因为只有在人以他的独创性，即技艺人的创造才能，在实验中重复和重新创造自然的过程时，自然才能为人所知，自然才变成了一个过程，[61]并且所有个别的自然事物都要以它们在这个无所不包的过程中的作用，来获得它们的重要性和意义。现在，我们发现过程的概念取代了存在的概念。存在的本性是显现，在显现中揭示自己；反之，过程的本性则是始终隐而不显，只能从某些现象中推断出它们的存在。这个过程在原初意义上是“消失在产品中”的制作过程，以技艺人的经验为基础，因为他们懂得，一个生产过程必定先于每个对象的实际存在。

尽管说重视制造过程，坚持认为每个东西都是制造的结果，是技艺人的特征，属于他的经验范围，但以牺牲一切对事物本身和对产品本身的兴趣为代价，则是现代的新特点。超出了人作为工具制造者和制作者的人的心态，因为对他们来说，生产过程只不过是达到目的的一个手段。而在此，从技艺人的立场看，似乎手段、生产过程或发展过程本身比目的、制成品更重要。导致这一重心转移的原因是显而易

见的：科学家的制作只是为了知，而不是为了生产东西，产品本身对他们来说只是一个副产品，一个附带结果。即使今天，所有真正的科学家都同意，他们正在做的东西的技术应用只是他们努力的副产品而已。

只要机械论世界观(特别是技艺人的世界观)还占据统治地位，这种手段和目的的颠倒就仍然是潜在的。在把自然和上帝的关系比作钟表和钟表匠的关系的著名比喻中，机械论世界观建立了它最令人信服的理论。对本章而言有关的是，18世纪的上帝观念显然是按照技艺人的形象塑造的，在此情形下，自然的过程特征仍然是受到限制的。虽然所有个别的自然事物已经被产生它们的过程所吞噬，但自然作为一个整体还不是一个过程，而或多或少是一位神圣制造者稳固的目的产品。钟表和钟表匠的形象令人吃惊地恰如其分，就因为它不仅包含着以钟表运动为形象的自然的过程性质，而且包含着以钟表本身和它的制造者为形象的、仍较为完整的对象性质。

在这里重要的是记住，现代所特有的、对人的接受真理能力的怀疑，对所予(the given)的不信任，以及由此新出现的对制造和内省的信心(激发这一信心的希望是，在人类意识中存在一个认识和制造相一致的领域)，并不是直接来源于对地球之外的宇宙中一个阿基米德点的发现，而毋宁来自这个发现对发现者自身的必然影响，就他过去和现在始终是一个受地球限制的生物而言。现代思想和哲学反思之间的密切关系，自然地意味着：技艺人的胜利不会始终局限于新方法在自然科学中的应用，以及实验和科学探索的数学化。从笛卡尔怀疑中得出的最可靠后果之一就是，放弃理解自然的企图，更一般地说放弃认识非人造的事物的企图，完全转向那些其存在归因于人的事物。实际上，正是这一看法让维科(Vico)把注意力从自然科学转向历史，他认为历史是人类唯一能获得某些知识的领域，因为在历史中人只与人类活动的产物打交道。[62]推动现代发现了历史和历史意识的最大动力，不是对人的伟大、他的作为和遭受重新迸发出来的热情，也不是

在人类故事中能找到人存在的意义的信念，而是出于对人的理性的绝望，似乎人的理性只够理解人造物。

早于现代对历史的发现，但与发现它的动力紧密相联的，是17世纪制定新政治哲学的尝试，或者说发明手段或工具来“制造一个人造动物……并称之为共同体，或国家”[63]的尝试。对于霍布斯，就像对于笛卡尔一样，“第一推动者是怀疑”[64]，而被他选择用来创建“人的作品”，从而使他能像“上帝通过自然的作品来制造和统治世界”那样，制造和统治他自己的世界的方法，也是内省，“读解自身”；因为这种读解可以向他表明“一个人的思想和激情与另一个人的思想和激情的相似性”。这里，建造和判断这种最人性的人的“作品”[65]的尺度和标准不在人之外，不是在被感觉和心灵觉知的世界现实中为人们所共享的某物。相反，它们封闭在人的内在性当中，只对内省开放，以至于它们的有效性恰恰不是建立在“激情的对象”上，而是建立在激情本身对人类的每个成员都相同的假定之上。这里我们再次发现了钟表的形象，这次这个形象先用于人的身体，接着用于激情的运动。共同体，即人所创造的一个“人造人”的建立，在这里等于建造了“一个就像被弹簧和齿轮推动的钟表一样自动运行的机器”。

换言之，正如我们所看到的，借助实验，借助在人为条件下对一个自然事物形成的 “制造”过程的模拟，侵入了自然科学的过程，也许可以更好地用于在人类事务领域中行动的法则。因为在这里，通过内省在激情中发现的内在生命过程，能够成为创造“伟大的利维坦”——这个“人造人”的“自动”生命的标准和尺度。内省(这个唯一有可能带来确定知识的方法)的结果，存在于运动的本性当中：只有感觉的对象始终是真的，并且在感觉行动之前和之后持续存在；只有激情的对象是持久的和稳固的，就它们不会被狂热欲望的满足所吞没而言；只有思想的对象，而决非思想本身，超越了运动和变易。从而不是理念——事物想要成为的模型或形式，而是过程，在现代变成了技艺人制造和制作活动的指南。

霍布斯把制造和计算的新概念引入政治哲学的尝试，或者说他把最新发现的制造态度用于人类事务领域的尝试，有着十分重要的意义；声称理性和激情的对立的现代理性主义，从来没有找到过比他更清楚、更不妥协的代表。而且正是在人类事务领域，人们首次发现需要一种新哲学，因为从前在根本上，这个领域不能被理解和信任为现实。只有我要制造的东西才会是真的想法(这个想法在制作领域里完全是真的和合法的)，永远都会被实际事件进程所击败，因为在实际历史进程中，最经常发生的事情恰恰是意料之外的事情。现在，以制造的方式行动，以“根据结果计算”的方式推理，意味着不考虑出乎意料的事情，因为再没有比期待“无限不可能之事”更不切实际和非理性的了。可是，既然在人类事务领域内，事件构成现实的肌理，而在这里，“不可能之事确实有规律地发生着”，却不去认真考虑它，即不去认真对待一些没有人能做出准确预测的事情，就是极度不现实的。现代政治哲学(其最大代表仍然是霍布斯)建立在这样的困惑之上——现代的理性主义是不真实的，而现代的现实主义又是非理性的——这只不过以另一种方式表明了，现实和人类理性已经分道扬镳。精神与现实的和解是所有现代历史理论的最深刻关切，黑格尔的精神与现实和解(den Geist mit der Wirklichkeit zu versb'hnen)的伟业，就立足于这样的洞见——现代理性必须建立在现实的牢固基础之上。

现代世界异化的极端程度，已经扩张到了最世界性的人类活动，扩张到了工作和对象化，扩张到了事物的制作和世界的建造，这个事实比起沉思和行动、思和行的简单倒转来说，更尖锐地显示出了现代态度和价值判断与传统态度和价值判断的区别。现代与沉思的决裂，不是随着作为制造者的人的地位上升到了先前由作为沉思者的人所占据的地位而达到顶点的，而是随着过程概念被引入制造活动而达到顶点的。与之相比，积极生活内部令人瞩目的新等级秩序(制作现在占据了从前由政治行动所占据的地位)也变得无足轻重了。事实上，我们在前面就注意到，从政治哲学的开端处，哲学家们对政治，特别是对行动根深蒂固的怀疑态度，就已经排除了行动高于制作的等级秩

序，虽然这一点在那时还是隐而不显的。

由于希腊政治哲学即使在它反对城邦的时候，也仍然追随着由城邦所奠定的秩序，所以事情就变得有点令人迷惑了；但是在其严格的哲学论述中，柏拉图以及亚里士多德都倾向于从有利于工作的角度，颠倒工作和行动的关系(当然，如果谁想知道他们最深的思想，就必须回到他们的著作)。亚里士多德在他的《形而上学》中的一处讨论认识的不同种类，他把实践的明察(dianoia)和政治科学(epistēmē praktikē)，置于认识等级中最低一级，在它们之上的是制作科学(epistēmē poiētikē)，后者随即导向了理论(theōria)，对真理的静观。[66]制作在哲学中受到偏爱的原因，并非我们前面提到的由于政治上引起的对行动的怀疑，而是出自一个哲学上更有力的原因，就是沉思和制作(theōria和poiēsis)有一种更内在的相似性，而不像沉思和行动那样处于彼此毫不含糊的对立关系。至少在希腊哲学中，这种相似性的关键之点在于，沉思、对某物的观照，也被认为是制作的一个内在因素，因为工匠的工作受“理念”的引导，即他在制作过程开始之前观看到的模型，也是在制作过程结束之后，首先告诉他制作的是什么，从而让他能够判断制成品是否达到标准的东西。

我们在苏格拉底学派那里发现了对沉思的最早描述，从历史上看，沉思至少有双重来源。一方面，它与柏拉图的一个著名论断有着鲜明而一贯的关系，这个论断也被亚里士多德引用过，就是惊异(thaumazein)，面对存在的奇迹而感到震撼的惊奇，是一切哲学的开端。[67]在我看来，很有可能柏拉图的论断直接来自苏格拉底传给他的弟子的一种体验(也许是最动人的一种)：他的目光一次次地被他的思想所占据，让他沉浸在全神贯注的状态中，以至于一连几个小时都一动不动。同样可信的是，这种被震撼的惊异在本质上是无言的，它的真实内容无法用言语传达出来。这一体验至少解释了为什么柏拉图和亚里士多德都把惊奇看作哲学的开端，而且都同意哲学的终点是某种无言状态，本质上无语的静观状态，尽管他们两人在许多关键之点

上有分歧。理论(Theoria)，实际上只是表示惊异的另一个词；哲学家最终达到的对真理的静观，就是他开始哲学时纯粹无言的惊奇。

不过，在柏拉图的理念论中更为清楚地得到阐发的，则是沉思的另一个来源，这个来源不仅显示在理念论的内容上，而且显示在它的术语以及范例中。理念论的范例建立在工匠的经验之上，工匠在他心灵的眼睛面前观看到了模型的形状，据此来制作他的对象。对柏拉图来说，这个工匠只能模仿而不能创造的模型，不是人类心灵的产品，而是被给予人类心灵的。因此它拥有一定程度的永恒和卓异，通过人手的制作达到的物质化，不但没有实现，反而损害了它们。永恒和卓异只有作为沉思的对象才能长久地得到保持，反之却被工作所损毁，变得易于消逝。因而，对于引导了工作和制作的模型，即柏拉图的理念的恰当态度，应当是无所作为，让它们保持原样并显现在心灵的眼睛面前。如果人放弃了他的工作能力，不做任何事，他就能观看到它们，从而分享它们的永恒。在这一面上，沉思完全不同于人回应存在一体的奇迹时，陷入惊讶的狂喜，而始终是制作过程的一个重要组成部分，即使它最终使自己脱离了一切工作和一切作为；在沉思中，对模型的观看不再引导任何行为，只是因自身的缘故被欣赏，并且长久保持下去。

正是这第二种沉思在哲学传统中占据了主导地位。从而静止不动现在变成了沉思生活的条件和显著特征(它在无言的惊奇中只不过作为一个偶然的、未曾预料的后果)。不是惊奇征服了人，把人抛入静止不动的状态，而是通过有意识的休止一切活动、停止制造活动，才能达到沉思状态。如果阅读中世纪关于描写沉思的欢乐和喜悦的文献就会发现，哲学家们都想要证实的是，技艺人留神谛听，一听到召唤，就会垂下双臂，最终认识到他最大的渴望是对永恒和不朽的渴望，这个渴望不可能在他的作为中实现，而只能在他意识到美和永恒无法被制造的时候才会实现。在柏拉图的哲学中，无言的惊奇(作为哲学的开端和终结)以及哲学家对永恒的爱，和工匠对于永恒和不朽

的渴望，相互渗透到了几乎无法分辨的程度。不过，哲学家无言的惊奇似乎只是为少数人保留的经验，而工匠对沉思的一瞥则能为多数人所了解，正是这个事实更为倾向于支持来自技艺人经验的沉思。在柏拉图那里就已经表现出了这方面的倾向，他喜欢从制作领域中举例，因为这些例子更接近于一般人的经验。而在中世纪基督教中，这种倾向性就更为强烈，因为每个人都需要某种方式的沉思和冥想。

因此，塑造了沉思和沉思生活的概念及其实践的，主要不是哲学家和哲学式无言的惊奇，而是伪装了的技艺人；是作为制造者和制作者的人。他们的工作是对自然采取暴力，来为自己建造一个永久的家，但是此刻他们被说服而放弃了暴力及其所有活动，让事物任其所是，然后在沉思中找到了他的家园，与不朽和永恒之物毗邻而居。技艺人之所以能被劝说得改变态度，是因为他在他自身的经验中了解沉思和沉思的某种欢乐；他不需要心灵的彻底改变，不需要一个彻底的转身(periagōgē)。他所要做的只是垂下手臂，并无限地延长这个观看理型(eidos)的行为，观看这个他从前想模仿的永恒形象和模型，知道任何使之对象化的尝试都只会损害它的优美和卓异。

因此，对于古代的沉思在一切活动之上的优越性，现代的挑战如果只是把制作和观照的现成秩序颠倒一下的话，那么，它就仍然停留在传统的框架内。不过，在人们对制造本身的理解中，重点已经完全转移了——从产品和永恒的指导模型转向了制作过程，从一个东西是什么、待生产的东西是哪一类的问题，转向了如何生产、通过什么手段和过程来形成，以及能否再生产的问题；在这个时候，传统的框架已经被打破了。因为这意味着沉思不再被相信能够带来真理，它失去了在积极生活内的地位，从而也离开了普通人的经验范围。

43. 技艺人的失败和幸福原则

如果我们单单考虑一下那些把世界带入现代的事件，单单反思一下伽利略发现的直接后果(它们以自明真理般的强大力量打动了17世

纪最伟大的心灵)，那么就会觉得，沉思和制作的倒转，或者说沉思被逐出有意义的人类能力行列，几乎是顺理成章的事情。似乎同样顺理成章的是，这一倒转本应当把技艺人——制造者和制作者，提升到人类可能性的最高等级，而不是把作为行动者的人或作为劳动动物的人，提升到人类可能性的最高等级。

的确，从现代开端到我们自己的时代的突出特征中，我们都能发现技艺人的典型态度：他对世界的工具化，他对工具的信任，对人工制品制造者的生产力的信任，他相信手段—目的范畴适用于所有范围，他认为每个问题都可以用功利原则来解决，每一种人类动机都可以还原到功利原则；他的独立促使他把任何给定的东西当成材料，并把整个自然当成“一块巨大的织布，我们可以任意裁剪来重新拼制出我们喜欢的任何东西”[68]；他把理智等同于创新，也就是说，他鄙视所有“一开始不能用于人造物品的制作，特别是不能用于制造工具的手段，并无限地改进这种制造”[69]的思想；最后，他毫无疑问地把制作等同于行动。

顺着这一思维模式发散下去，也许会让我们离题太远；而且也没有必要，因为在自然科学中也容易找到这样的思想，在那里，纯理论的工作被理解为从“纯粹混乱的”、“千奇百怪的自然”中创造出秩序的渴望，[70]从而在那里，技艺人对事物可生产性模式的偏爱代替了和谐性和简单性的古老观念。这些思想在古典经济学中也可以找到，古典经济学的最高标准是生产力，它对非生产性活动的偏见如此之大，以至于即使马克思要证明他对劳动者正义的诉求，也只能错误地根据工作和制造来解释劳动这种非生产性活动。当然，这种思想在现代哲学的实用主义思潮中得到了最清晰的表达。现代哲学的特征不仅是笛卡尔式的世界异化，而且从17世纪的英国哲学到18世纪的法国哲学，都异口同声地采用功利原则作为解释人的动机和行为的钥匙。更一般地说，技艺人的古老信念——“人是万物的尺度”——上升到了被普遍接受的常识的程度。

这里需要解释的不是现代对技艺人的尊崇，而是这种尊崇迅速地被劳动地位的上升所取代的事实，劳动上升到了积极生活内的等级秩序的最高位置。这个积极生活内的等级的第二次倒转，要比一般而言的沉思和行动的倒转，以及特殊而言的行动和制作的倒转，来得较为缓慢和不那么剧烈。因为在劳动地位提升以前，技艺人的传统思维模式就已经发生了某些偏离和变化(这一点是现代的典型特征，也差不多是由那些引领人们进入现代的事件本身的性质所引发的)。改变技艺人思维模式的，是过程概念在现代思想中的核心地位。对技艺人而言，现代思想强调的重点从“什么”转向了“如何”，从事物本身转向了它的制作过程，决非单纯的幸事。因为这一转向从作为制作者和建造者的人那里剥夺了他们固定、永恒的标准和尺度，而在现代以前，这些标准和尺度总是为他提供了衡量行为的指针和判断的指南。虽然商业社会随着交换价值战胜使用价值，首先引入可交换性原则，接着引入相对性原则，最后导致所有价值的贬值，但标准和尺度的丧失并不仅仅是由于商业社会的发展，甚至不主要是由于商业社会的发展。因为至少下面一点是关键性的，就是对现代人的思想来说，由于受到现代科学的发展和同时伴随的现代哲学发展的决定性影响，现代人开始把自己看作超人般的、自然和历史的无所不包过程的组成部分，而这两种过程似乎都注定了是一个无限的过程，没有任何要达到的内在目的或先定理念。

换言之，技艺人，当他从现代性的伟大革命中崛起时，尽管他获得了一种从未梦想过的创新力量来设计工具，测量无穷大和无穷小的事物，他却被剥夺了在制作过程开始之前和制作过程结束之后，都一直存在的永恒尺度，不能在制作活动中形成真实可靠的绝对标准。的确，由于沉思能力被逐出了有意义的人类能力范围，积极生活中就没有哪个活动像制作一样，损失得如此惨重。因为它不像行动，可以部分地卷入无休止的过程，也不像劳动，紧密伴随着生物生命的新陈代谢过程。制作仅仅把过程体验为达到目的的手段(如果它对之有意识的话)，即体验为某种次要的和派生的东西。此外，由于现代的世界

异化和内省被提升为一种征服自然的无所不能的策略，也就没有哪种能力像制作——主要是建造世界和生产世界之物的能力——一样，丧失得如此之多。

没有什么比技艺人的最终失败，更为清楚地向他昭示了，作为他的世界观结晶的功利原则已经不适用了，已经被“最大多数人的最大幸福”原则所取代。[71]至此也表明了，人只能认识他自己制造的东西的时代信念(对于技艺人的大获全胜来说如此有利)已经被更为现代的过程原则战胜并摧毁了，而后者的概念和范畴对于技艺人的需要和理想来说都是全然陌生的。因为功利原则的参照点虽然是人，是用材料来生产对象的人，但它仍然预设了一个使用物的世界，这个世界环绕着人，人在其中活动。如果人和世界的关系不再是稳固的，如果世界之物不再首先从它们的有用性上被考虑，而是或多或少地被当作使它们形成的生产过程的偶然结果，那么生产过程的最终产品就不再是一个真正的目的，被生产的东西的价值就不再在于它实现了预先规定的用处，而“在于它对其他东西的生产”，那么就会带来这样的疑惑：“它的价值只是次要的，而一个不包含首要价值的世界也不包含次要价值。”[72]在技艺人自身的有限参照框架内，价值的剧烈丧失几乎会自动发生，只要他不把自己定义为物的生产者和人造物的制造者，仅仅偶然地发明了工具，而是把自己首先定义为一个工具制造者，“特别是用于制造工具的(制造者)”，仅仅附带地生产了物的话。如果完全在这个背景下运用功利原则，那么它首先就不是用于使用对象，也不是用于使用本身，而是用于生产过程。现在，所有有助于促进生产力、减轻痛苦和辛劳的东西都是有用的。换言之，最终的衡量标准根本不是功用或使用，而是“幸福”，即在物的生产和消费中体验到的痛苦和快乐的总量。

边沁(Bentham)发明的“苦乐计算法”既有将数学方法引入道德科学的显而易见的优点，又找到了一个完全基于内省的原则，从而有更大的吸引力。他的“幸福”，即快乐减去痛苦的总和，更像意识着自身

活动的笛卡尔式意识一样，是感知着自身感觉的内在感知，与外部世界对象无关。此外，边沁的基本假设——为人们所共有的不是世界，而是他们自身本性的同一性，体现为痛苦和快乐对他们有同样的影响并可同等地加以计算——直接来源于现代早期的一批哲学家。把“享乐主义”一词用在这类哲学上，比用在古代晚期的伊壁鸠鲁哲学身上更加不恰当(后者跟现代的享乐主义只有表面的联系)。如我们前面所知道的，一切享乐主义的原则不是快乐，而是免除痛苦。即使与边沁观点相对的休谟也深知，要让快乐成为一切人类行动的最终目的，就必须承认真正指导人类行动的不是快乐，而是痛苦；不是欲望，而是恐惧。“如果你……问，为什么某人想要健康，他就会回答你，因为生病是痛苦的。如果你再追问下去，想知道他憎恨痛苦的原因，他就无法回答。这就是最终的目的，不可能再参照任何其他对象来评价。”[73]不可能回答是因为只有痛苦是完全不依赖任何对象的，沉浸在痛苦中的人，除了真正感觉到的只有他自己以外，感觉不到任何东西；快乐享受的不是快乐本身，而是它之外的事物。痛苦是内省所发现的唯一内在感觉，它独立于经验对象的程度，可与逻辑和数学推理不证自明的确定性相比。

尽管享乐主义最终建立在痛苦经验之上的特征，对于它的古代和现代变种来说都是真的，但在现代，这一点得到了完全不同的和更大的强调。因为现代不像古代，是世界驱使着人们逃避可能遭受的痛苦和返回他自身(在那样的情况下，痛苦和快乐仍保留了很大程度的世界意味)。古代各种各样的世界异化形式——从斯多葛主义到伊壁鸠鲁主义，到享乐主义和怀疑主义，都为一种对世界的深刻不信任所激发，驱使它们是一种逃避尘世纷扰，摆脱尘世所加的痛苦，回到安全的内在领域的强烈冲动，在内在领域中，自我不用面对他自身之外的任何东西。但它们的现代对应物——清教徒主义、禁欲主义和边沁的享乐主义——却相反，是被一种对人本身同样深的不信任所激发的；驱使它们的是对人的感觉能否接收现实、人的理性能否接收真理的怀疑，从而也是被关于人的本性的缺失，甚至堕落的信念所激发的。

这种人性的缺失在起源上和内容上都不是基督教的或圣经式的，虽然人们总是想当然地根据原罪来解释它。也很难说它比清教徒斥责的人的堕落，边沁大胆地宣布为美德的那些从前人们公认的罪恶，更有害和令人反感。古代人依赖想象和回忆来让自己相信自己是快乐的(对免除了的痛苦的想象，或在实际处于痛苦时对从前欢乐的回忆)，而现代人则需要通过对快乐的计算，或清教徒的记载优点和过错的道德簿来达到快乐或拯救的数学般虚幻的确定性。(这种道德算术当然与弥漫在古代晚期哲学流派中的精神相去甚远。人们只需要思考一下那种自我约束的纪律的严酷，以及同时伴随的性格的高贵——这些特征在古代斯多葛学派和伊壁鸠鲁学派所塑造的那些人身上，体现得尤为鲜明——就能意识到这些古代享乐主义形式与现代的清教徒主义、感官主义和享乐主义之间的巨大鸿沟。相比于这一差异，是否现代性格也是由更早先的狭隘、自以为是的热狂所塑造，从而产生了更晚近的唯我主义、自我放纵的利己主义以及数不清的无谓痛苦，则几乎是无关紧要的了。)如果“最大幸福原则”不是涉及一个成问题的发现——“自然将人类置于两个至高无上的主人、痛苦和快乐的统治之下”[74]，或涉及一个荒谬想法——通过把“在人类灵魂中看来最易于测量的感情”孤立出来，[75]将道德建立为一门精确科学，它恐怕也不会在英语世界中取得理智上的成功。

在18世纪和19世纪早期，唯我主义和利己主义已经流行到成了常识的地步，在这个神圣的唯我主义或它较不引人注目的变种背后，在无孔不入的自利力量背后，我们却发现了另一个参照点，这个参照点形成了一个比任何苦乐计算所能提供的原则更为有效的原则，就是生命本身的原则。在所有这些体系中，痛苦和快乐、恐惧和欲望实际想要获得的根本不是幸福，而是促进个体生命或保证人类生存。如果现代唯我主义真得像它自称的那样疯狂地追求快乐(所谓幸福)，它就不会缺乏一种彻底的自杀辩护。在所有真正的享乐主义体系中，为自杀辩护的论证都是必不可少的基本论证，唯独现代唯我主义没有，就表明我们在这里遇到的实际上是一种最粗鄙、最非批判的生命哲学。作

为最后一棵救命稻草，生命本身永远是其他一切事物参照的最高标准，个人的利益以及人类的利益总是被等同于个人的生命或种群的生命，仿佛生命理所应当是最高的善。

技艺人在看起来对他自己如此异常有利的情况下宣告了他的失败，他奇特的失败也可以通过另一个更具哲学意味的、对传统基本信念的修正来说明。休谟对因果性原则的猛烈抨击为后来的进化论原则的接受做了准备，也被公认是现代哲学的起源之一。因果性原则有两个核心公理——凡事必有因(nihil sine causa)，以及原因必定比它最完美的结果更完美，这两个公理显然完全以制作领域的经验为基础，在那里制作者要优于他的产品。从此背景看，现代思想史上的转折点出现在有机体生命发展的比喻(即一种低级存在者的进化能导致一种高级存在者的出现，比如从猿进化为人)取代了钟表匠的比喻(他必定比所有钟表都优越)的这一时刻。

这一变化蕴涵的意义不仅限于对一种无生命的、僵硬的机械论世界观的否定。似乎17世纪末这两种可能的方法之间的冲突，都来源于伽利略的发现，一种是实验和制造的方法，另一种是内省的方法(后者取得了有点迟到的胜利)。因为如果说内省除了产生一种完全空洞的意识本身之外，还产生了什么东西的话，那么它产生的唯一真切对象就是生命过程。而既然这个在自我观察中就可达到的生命过程同时也就是人与自然之间的新陈代谢过程，那么内省就不需要迷失于毫无实在性、胡乱发散的意识流中，而是在人之内重新找到了一个足以再次把他和外部世界联系起来的物质性东西，不过不是在他的心灵中，而是在他的身体过程中。在一个活生生的有机体当中，人类意识中内在固有的、对笛卡尔的作为思想的人与作为广延的周围世界的对立来说无可救药的——主体和客体的分裂，完全消失不见了，因为有机体的生存就取决于对外在物质的吸纳和消化。自然主义作为唯物主义的19世纪版本，似乎在生命中找到了解决笛卡尔哲学问题的答案，同时也在哲学和科学日益扩大的裂缝中间架起了桥梁。[76]

44. 生命作为至善

为了追求彻底一贯性而从现代哲学自己所加于的困惑中推导出现代的生命概念，虽然看上去很吸引人，但如果只从观念演变的角度来看待现代问题，就不仅是一种错觉，也是对这些问题严肃性的极大不公正。我们也许可以根据物理学最初向天体物理学的转化，自然科学向“普遍”科学的转化来解释技艺人的失败，但是仍然需要解释的是，为什么他的失败以劳动动物的胜利而告终；为什么随着积极生活的上升，恰恰是劳动这一活动被提升到人类能力的最高等级，或换言之，为什么在与人的多样能力相应的各种人类条件中，恰恰是对生命的考量排除了所有其他考量。

生命宣称自己是现代的终极参照点，并且是现代社会的最高善的原因在于，现代的倒转发生在基督教社会内部，从而保留了基督教关于生命神圣性的基本信念，这个基本信念并没有被世俗化和基督教信仰的普遍衰落所彻底动摇。换言之，现代的倒转实际上追随和保留了基督教对古代世界的最重要倒转，一个在政治上影响深远、在历史上也无论如何比任何具体的教义内容或信仰更持久的颠倒。因为基督教关于个体生命不朽的“福音”颠倒了古代的人与世界的关系，把一个最易朽的东西——人的生命，提升到了不朽的地位，而在那以前，这个地位是宇宙占据着的。

历史上来看，基督教信仰在古代世界的胜利很可能在很大程度上要归功于这一倒转，这个倒转给那些得知他们的世界注定要灭亡的人带来了希望；而且这的确是超越希望的希望，因为这个新消息许诺了他们从未敢于希冀的不朽。但这个倒转对于政治的尊严和价值来说却是毁灭性的。在那以前，政治活动都从对尘世不朽的渴望中获得它的最大激励，此刻它却下降为一种受必然性支配的低级活动，一方面被指定来补救人类原罪的后果，另一方面被用来满足尘世生活的合法需要和利益。渴望不朽此时仅仅等同于虚荣，像世界赠予人的名声这类

东西只是一种假象，因为世界甚至比人更容易灭亡；渴望尘世不朽毫无意义，因为生命本身就是不朽的。

正是个人生命，现在占据了曾经由政治体的“生命”所占据的位置。保罗宣称“死是罪的工价”(因为基督教认为生命是永存的)，回应了西塞罗的话——死亡是政治共同体所犯罪恶的报偿(因为政治共同体是为着永久而建的)。[77]似乎早期的基督徒有意识地按照罗马模式来塑造他们的不朽观念，用个体生命来代替政治体的生命，至少保罗是如此，因为他毕竟是个罗马公民。正如政治体拥有一种可能因政治错误而丧失的潜在不朽一样，个体生命也由于亚当的堕落而丧失了他曾经被保证的不朽，然而现在，他既籍着基督而重获的一种新的、潜在的永生，也会因个人的罪，而在第二次的死亡中再次失去永生。

当然，基督教对生命神圣性的强调是希伯来遗产的重要组成部分，后者与古代的态度形成了鲜明对照：古代异教蔑视生命在劳动和生育中强加于人的艰辛，他们描绘了一幅令人羡慕的诸神“轻松生活”的图画，以及抛弃不健康后代的习俗，相信不健康的生命是不值得活的(例如，医生在不能恢复病人的健康时延长病人的生命，就被看作是对其职业的误解)[78]。还有，在生命变成负担的时候，逃避生命的自杀是一种高贵的姿态。另一方面，人们只要记得“摩西十诫”如何把谋杀列入其中，却没有作特别强调(按照我们的思维方式，其他侵犯行为在严重性上根本不能与这个最大的罪相比)，就能认识到让生命的保存成为犹太民族法律系统基石的，甚至不是希伯来法典，虽然希伯来法典比任何异教惩罚体系更接近于我们自己的法律。希伯来法典在异教的古代法律与所有基督教和后基督教法律系统之间的这种中间立场，可以从希伯来信条中得到解释，希伯来信条强调的是民族的潜在不朽，它一方面有别于异教关于世界不朽的信念，一方面有别于基督教关于个人生命不朽的信念。基督教的不朽是赋予个人的，个人由于他的诞生，在其独一无二性中开始了他在尘世上的生活。无论如何，基督教的不朽不仅导致了彼世性(otherworldliness)的明显上

升，而且导致了生命在这个世界上的重要性的增长。关键在于基督教始终强调生命不仅有一个最后的结束，而且有一个明确的开端(除了异端和灵知主义的思辨之外)。在尘世的生活只是永生最初和最悲惨的阶段，虽然它仍然是生命，而且没有这个在死亡中画上句号的生命，也就没有永生。这也许解释了下面这一无可争辩的事实，那就是，当个人生命的不朽成为西方人的中心信条时，即随着基督教的兴起，尘世的生活也就成了人的最高善。

基督教对生命神圣性的重视倾向于抹除古代在积极生活内部所作的区分；倾向于把劳动、工作和行动视为同等地受制于现世生活必然性约束的活动。同时，它也帮助劳动——即任何对于维持生物过程来说必需的活动——摆脱了古代对它的部分轻视。在古代，奴隶受到蔑视是因为奴隶只服务于生命必需性，而且奴隶为了活着甘愿付出一切代价，从而被置于主人的强制之下，但在基督教时代，这种对奴隶的古老蔑视就不可能保持下去了。人们不再跟柏拉图一道鄙视宁愿服从主人也不愿意自杀的奴隶，因为在任何情况下，活着都是一种神圣的责任，自杀被认为比谋杀更糟。被拒绝给予一个基督教葬礼的不是谋杀者，而是自行结束自己生命的人。

不过与一些现代的阐释者从基督教中努力读出来的内容相反，在《新约》和其他前现代的基督教著作那里，都没有显示出现代的尊崇劳动的任何迹象。被称作“劳动使徒”[79]的保罗也不是劳动的鼓吹者，为他这一称谓提供根据的少数段落，也是他向那些出于懒惰而“白吃人的饭”的人宣讲的。在这些段落中，他建议把劳动作为摆脱困境的一种不错手段，即这些手段增强了过严格私人生活和逃避政治活动所需的方案。[80]与此更有关的是，在晚期基督教哲学，特别是在托马斯·阿奎那那里，劳动变成了那些没有其他谋生手段的人的一种责任，其责任在于维生而不在劳动本身；如果有人能以乞讨维生则更好。任何不带现代的“支持劳动”偏见的人，读了这些资料都会感到诧异，教会神父竟然不利用如此显而易见的机会来证明劳动是对原罪的

惩罚。因此，托马斯可以毫不犹豫地在这个问题上追随亚里士多德而非《圣经》，宣称“只有维生之必需才迫使人们干体力活”[81]。劳动对他来说是维持人类种群生命的自然方式，由此他断言，决没有必要让所有人都为了糊口而汗流浃背地劳动，不过劳动确实是解决这个问题或履行此责任最后的、最绝望的手段。[82]甚至以劳动作为防止懒散之危险的手段也不是基督教的一个新发明，而是罗马道德早已有的一种常识。最终，与古代对劳动特征的认识完全契合，是基督教采用劳动作为禁欲苦修的方式，在苦修中，劳动特别是修道院里的劳动，有时候起到了与痛苦修炼和自我折磨形式相同的作用。[83]

为何基督教坚持生命的神圣性和无论如何都要活下去的责任，却没有发展出一种积极的劳动哲学，原因就在于沉思生活被无可置疑地置于所有其他人类活动之上。“沉思生活纯然优于积极生活”(vita contemplativa simpliciter melior est quam vita activa)，一种积极生活无论有何优点，都不如致力于沉思的生活“更有效和更强大”。[84]这个信念在拿撒勒的耶稣的教导里几乎找不到，明显是受了希腊哲学的影响；而且即使中世纪哲学更接近于福音精神，也很难在其中发现任何赞美劳动的理由。[85]耶稣在他的教导中建议的唯一活动是行动，他强调的唯一人类能力是“行奇迹”的能力。

无论如何，现代始终都处在这样一个假设之下：生命而非世界乃最高善；现代虽然最大胆、最激烈地修正和批判了传统的信仰和概念，却从来没有想过要反抗基督教带给垂死的古代世界的这个根本倒转。无论现代的思想家多么明确、多么有意识地攻击传统，生命高于任何其他东西的信念却在他们那里获得了“自明真理”的地位，而且一直延续到我们当前的时代。我们的时代已经开始把整个现代甩到了后头，用一个职业者社会代替了劳动社会。当然我们可以设想，如果哥白尼革命和阿基米德点的发现早出现七百年(那时人的最高善不是生命，而是世界)，随后的发展会走上完全不同的方向，但并不意味着我们现在就仍然生活在一个基督教世界里。因为当今最要紧的不是生

命的不朽，而是生命之为最高善。虽然这个假定在起源上是基督教的，但它对基督教信仰来说仅仅构成了一个重要的附带后果。另外，即使我们忽略基督教教义的细节，只考虑基督教的基于信仰重要性的一般情绪，那么显然也没有什么比现代的不信任和怀疑精神对它的损害更大了。的确，由于帕斯卡尔和克尔凯郭尔这两位最伟大的现代宗教思想家把笛卡尔怀疑引入了宗教领域。笛卡尔式怀疑业已证明它在宗教信仰领域造成的不可挽回的损失，远远大于它在任何其他领域的影响(因为削弱基督教信仰的不是18世纪的无神论或19世纪的唯物论——它们的论证经常很粗陋，而且在许多方面都容易被传统神学所驳倒——而是真正的宗教人士对拯救带着怀疑的关切，在他们眼里，传统基督教的内容和应许已经变得“荒谬”了)。

正如我们不可能知道如果阿基米德点的发现出现在基督教兴起之前，世界会如何一样，我们也无法确定，如果文艺复兴的伟大觉醒不被这个事件打断，基督教的命运又会怎样。在伽利略之前，所有道路似乎都是开放的；如果我们回想列奥那多，我们也可以想象一场技术革命在任何方面都胜过人性的发展，这也许会导致一场飞跃，导致人类一个最古老、最持久的梦想的实现，但几乎不可能把人类带入宇宙；这也许会导致地球的统一，但却几乎不可能导致质量向能量的转化和进入微观世界的冒险。我们唯一能够确定的是，做和沉思的倒转以及更早的生命和世界的倒转，变成了整个现代发展的起点。只有积极生活失去了它在沉思生活中的参照点，它才能变成充分意义上的积极生活；因为只有这种积极生活始终系于生命，并把生命本身作为唯一参照点，人与自然的劳作新陈代谢才变成了积极的，并释放出它全部的繁殖力量。

45. 劳动动物的胜利

如果不是世俗化过程，不是现代作为笛卡尔式怀疑不可避免后果的信仰失落，让个人生命丧失了不朽，至少是丧失了不朽的确定性，

劳动动物就不会取得完全的胜利。个人生命再次成了有死的，就像它在古代世界中是有死的一样，世界变得比它在基督教时代时更加不稳固、不长久，因而更加不可依赖。现代人，当他失去了来世的确定性时，他被抛回到了他自身，而不是被抛回到了世界；不要说他不相信这个世界可以是潜在不朽的，他甚至不相信它是真的。就他在稳步前进的科学的无批判性和不受干扰的乐观主义面前，打算假定这个世界是真的而言，他也把自己从地球移到了一个比任何基督教的彼岸信仰要带领他去的地方更远的远方。无论“世俗”一词在通常用法上表示什么，在历史上都不可能等同于世界性；当现代人丧失了彼岸世界的时候，他无论如何也没有赢得这个世界，严格来说没有赢得生命；他被抛回到生命，被抛入内省的内在封闭领域，在那里他的至上体验是心灵的自我推理过程、自己和自己玩的空无一物的过程。这个过程所剩的唯一内容是胃口和欲望，是他误当作“激情”的无意识冲动，他认为它们是“非理性的”，因为他发现他无法“思考”它们，即无法对付它们。唯一潜在不朽的东西——像古代的政治国家和中世纪的个体生命一样不朽的是生命本身，即人类种群生生不息的生命过程。

我们在前面看到，最终是种群生命在社会的兴起中肯定了自身。从理论上讲，马克思把古典经济学一个较粗陋的观念——所有人的行动都出于自利改造为受利益力量驱动。利益力量塑造、推动和引导着社会各阶段，并通过这个转变标志着从现代早期对个人“唯我的”生命的强调，到现代晚期对“社会”生命和“社会化的人”(马克思语)的强调的转折点。社会化人类是只有一种利益占统治地位的社会状态，这个利益的主体要么是阶级，要么是人—类，但决不是人或人们。问题是现在在人们所做的事情当中，甚至行动的最后一丝痕迹，包含在自利中的动机也消失了，剩下的只是一股“自然力量”，生命过程本身的力量，所有人和所有人类活动都同样地服从于它(“思想过程本身是一个自然过程”)[86]，而它的唯一目的(如果它还有目的的话)是作为动物物种的人的生存。不再有哪一种更高能力对于把个体生命和种群生命联系起来来说是必需的，个体生命就是种群生命的组成部分，而所有需

要的就是劳动，确保一个人自己的生命和他家庭生命的延续。不是生命与自然的新陈代谢所需要、所必需的东西，要么是多余的，要么只能从人区别于动物的特殊性上来说明——以至于在马克思看来，密尔顿写作《失乐园》与蚕吐丝一样，为着相同的理由和出于同样的动机。

如果我们比较一下现代世界和以往世界，在这场发展中涉及的人类经验的丧失就异常地触目惊心。变成了毫无意义的经验的不仅仅是沉思，甚至不主要是沉思。思想本身在它“根据结果计算”时就变成了大脑的一种功能，结果人们发现电子工具要比他们自己能更好地履行这些功能。行动在不久前还一直被理解为纯粹的制作和制造，而制作本来具有世界性，并且内在地不关心生命，但现在也被看作仅仅是劳动的另一种形式，一种生命过程的更复杂但并不更神秘的功能。

与此同时，我们的聪明才智已足以让我们找到一些减轻维生之艰的方法，以至于把劳动从人类活动的行列里取消，在现在看来也不再算是什么乌托邦。今天，在这个我们生活于其中的世界里，对于我们正在做的事情，或思考我们正在做的事情来说，劳动甚至变成了一个如此崇高，如此有抱负的字眼。劳动社会的最后阶段——职业者社会，要求它的成员成为一种纯粹的自动化机能，似乎个人生命已经真正融入了物种整体的生命过程，此时唯一需要个人作出的积极决定就是随波逐流，也即，放弃他的个性，忘记他个人仍然感觉着的生活的痛苦与艰辛，默认一种昏昏沉沉的、“让人麻醉的”功能化行为类型。现代行为主义理论的问题不在于它是错的，而在于它能够变成真的，它们实际上是现代社会某些鲜明趋势的概念化体现。完全可以想象，现代——肇始于人的活力如此史无前例、生机蓬勃的迸发，却终结于历史上已知的最死气沉沉、最贫乏消极的状态中。

但是有更危险的迹象表明，只要人们愿意，就可以演变为动物物种，而且确实处在这一演化的边缘上了(达尔文设想他已经到达了)。总之，如果我们再次返回到阿基米德点的发现，并把它用于人自身和

人在这个地球上的所作所为(卡夫卡警告过我们不要这样做)，那下面的发展就立刻变得很清楚了：如果从宇宙中一个离地球足够远的有利角度来观察的话，人的所有活动看起来都不像是任何种类的活动，而更像是过程，以至于正如一位科学家近来指出的，现代的摩托化就像一个生物变异的过程，在这个过程中人的身体也渐渐地开始覆上了钢壳。对于站在宇宙中的观察者来说，这个变异并不比发生在我们眼前的微小生命有机体的变异更神秘或更不神秘：我们用抗生素对付它们，它们又神秘地发展出新的类型来抵御我们。关于这个阿基米德点用于人自身时如何深深地反过来作用于我们自己，可以从当今支配了科学思想的那些隐喻中看出来。科学家能告诉我们关于原子中的“生命”：在原子中，每个粒子显然都“自由地”、按它们自己喜欢的方式运动，规定这些粒子运动的规律是统计学规律。按照社会科学家的理解，同样的统计学规律也规定着人类行为，从而使大多数行为表现出必然性，而不管作为个体的粒子如何显得好像是在自由地选择。为什么？换言之，为什么在我们看来，不仅无穷小的粒子的行为模式类似于行星系统的行为模式，而且近似于人类社会的生命和行为模式？答案就在于，我们虽在这个社会中观察和生活，却仿佛被移到了离我们自身的人类存在无限远之处，就像远离我们的无穷小和无穷大的东西一样，即使借助最精密的仪器来观察，它们也远非我们所能经验。

不消说，这种状况并不意味着现代人已经丧失了他的各种能力，或处在丧失各种能力的边缘。关于这个“社会动物”，无论社会学、心理学和人类学告诉我们的是什么，人们都在坚持不懈地创作、制造和建构，虽然这些能力越来越只限于艺术家，以至于伴随这些能力的世界性经验，越来越逃避了普通人的经验范围。[87]

同样，行动的能力至少在开启过程意义上的行动，仍然伴随着我们。虽然它已经变成了科学家们独占的特权，他们把人类事务的领域扩大到了取消自然和人类世界的古老保护界线的程度。这样的成就已经在不引人注目的实验室里悄悄进行了几个世纪，就这些成就而言，

他们的行为似乎应当比大多数所谓的政治家的行政和外交活动具有更大的新闻价值，带来更大的政治影响。的确，不无讽刺意味的是，那些在公共舆论眼里一向是最少实践、最不问政治的社会成员，竟然是硕果仅存的、唯一知道如何去行动和如何协力行动的人。因为他们为了征服自然而建于17世纪的早期组织，已经发展出了自己的道德标准和自己的荣誉法则，这些组织不仅在现代的所有潮涨潮落中幸存了下来，而且成了历史上最有效的权力生产集团之一。但是，科学家的行动由于从宇宙的立场作用于自然，却并不作用于人类关系网络，它就缺乏行动的揭示性质，以及产生故事和形成历史的能力，而正是这两者一起构成了意义从中生发和照亮人类存在的源泉。从而在存在论方面最重要的行动变成了特定少数人的经验，而这些仍然知道行动意味着什么的少数人，很可能比艺术家还要少，他们的经验又比真正的爱世界和属于世界的经验，更为稀薄。

最后，思想——依循前现代以及现代传统，我们把它从我们这番对积极生活的重新思考中省略了——依然是可能的，而且只要人们生活在政治自由的条件下，就无疑是现实的。不幸的是，与格言警句中所谓思想家远离现实也能保持独立本色的说法相反，在专制条件下，没有哪种人类能力比思想更易受伤害，实际上在专制下，行动要比思考容易得多。作为一种活生生的经验，思想一直被错误地假定为只属于少数人(我敢断定这些人不会在我们时代就变得更少)。或许这种状况对于世界的未来无关紧要，亦或紧要程度有限；但对于人类的未来却不是无关紧要的。因为如果对积极生活内的每种活动来说，除了经验的活跃程度之外没有其他的检验方式，除了纯粹活动性的程度之外没有其他衡量标准的话，那么思考本身也许在活跃性方面超越了积极生活内的所有活动。任何对此事有经验的人，都知道加图(Cato)的话是多么正确：“他什么都不做的时候最为活跃，他独自一人的时候最不孤独。”(Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset)

注释：

*“世界内的异化”，意即在世界之内却拒绝世界，不以世界为家，这里指韦伯的“入世禁欲主义”。阿伦特的意思是人与世界异化的现象同时出现在新教道德和资本主义对农民财产的剥夺中，虽然两者的动机和内容迥异。——译者注。

* 本章讨论的“世界异化”和“地球异化”，意味着现代人脱离了人类自身的生存条件：世界和地球。——译者注

* 列奥那多·达芬奇，文艺复兴时期的著名画家，也是文艺复兴的伟大代表。——译者注

* 几何学(geo-metry)的本义就是“测地术”。——译者注

* 古希腊天文学家，最早提出了关于“日心说”的假设。——译者注

[1] 新科学(scienza nuova)一词似乎最早出现在16世纪意大利数学家塔尔塔利亚(Niccolò Tartaglia)的著作中，他设计了声称是他发现的弹道学的新科学，因为他是第一个把几何学推理用于抛物体运动的人。[我的这些说法取自亚历山大·科瓦雷(Alexandre Koyré)教授。]与我们的上下文更有关的是伽利略，在Siderens Nuncius中，他坚持他发现的“绝对创新性”，从而与霍布斯遥相呼应，霍布斯声称政治哲学“不早于我自己的De Cive”[English Works, ed., Molesworth (1839), I, ix]或者呼应了笛卡尔，后者断言，在他之前没有一个哲学家在哲学上成功过(“Lettre au traducteur pouvant servir de préface,”

Les principes de la philosophie)。自17世纪来，对绝对创新性的坚持和对整个传统的拒绝几乎变成了陈词滥调。卡尔·雅斯贝斯(Descartes und die philosophie[2d ed.; 1948, pp.61 ff.)强调了古典哲学和现代科学的区别，在前者那里，"有对原初人格作用的追求，新的存在作为奖赏被人们所渴望"，而在后者那里，"'新'这个词作为事实上的价值谓词扩展开来"。在同一处，他指出关于创新的主张在科学和哲学上的意义不同。笛卡尔确实像科学家作出他的一个新科学发现那样，提出他的哲学，因此，他写下了如下有关他的"沉思"，"作为它们的发现者，我配不上此等荣耀，就像是一个行者，只是幸运地在他脚下发现了华丽的珍宝，而许多人在过往的漫长岁月里尽管孜孜不倦，仍一无所获"[La recherche de la vérité(Pléiade ed.), p.669]。

[2]　马克斯·韦伯发现了彼世信仰以世界为指向时带来的巨大力量[见"Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism", in Religionssoziologie(1920),　Vol.I]，这里并不否认韦伯的发现的重要性。他发现清教的工作伦理带有先前的僧侣伦理的某些特征，而且的确可以在奥古斯丁对uti(使用)和frui(享用)——属于此世的、可利用但不可享受的事物，与属于即将来临的彼世的、为享受而存在的事物——的著名区分中，看到这类态度的最初萌芽。在这两种情况下，人们对此世之物的权力的增长都来源于人们在他自己和世界之间设置的距离，即来源于世界异化。

[3]　关于德国在战后奇迹般的复兴，人们经常给出的理由是她不必背军事预算的包袱，但这个理由在两点上是缺乏说服力的：首先，德国在许多年里不得不偿还总数上相当于一个全面军事预算的占领费用；其次，战时生产在其他国家经济中被看作是战后繁荣的一个最大因素。另外，我想指出的一点也同样说明了一个常见而离奇的现象，就是繁荣和用于毁灭性手段的"无效"生产密切相关，和生产出来就是为了浪费的"无效"产品密切相关，浪费要么是用光耗尽，要么更通常的情形是，一生产出来就销毁，因为他们很快过时了。

[4]　在青年马克思的著作中有几处表明，他并非完全没有意识到世界异化在资本主义经济中的意义。在1842年的早期文章“Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz”[见Marx-Ergels Gesamtansgabe(Berlin, 1932), Part 1, Vol.I, pp.266 ff.]中，他批评反对盗窃的法律，因为从前关于主人和盗贼的对立没有考虑“人的需要”——盗贼使用木材的需要比主人出售木材的需要更强烈的事实，从而以把木材使用者和出售者都等同于木材所有者，而使人非人化，并且使木材丧失了它本身的性质。一种把人只当作财产所有者的法律，就把物只当成财产，把财产只当成交换对象，而非使用对象。当物用于交换时就被非自然化了的观点，是亚里士多德启发马克思的，亚里士多德指出一双鞋可用于使用或交换，但用于交换就违背了鞋的自然本性，“因为鞋不是为了交换而制造的”(Politics 1257a8)。(顺带说一下，在我看来，亚里士多德对马克思思想风格的影响，就如同黑格尔哲学对他的影响一样典型和重要。)不过，这类偶然的考虑在他的著作中起的作用很小，他的著作始终深植于现代极端的主体主义当中。在他的理想社会内，人们作为人而生产，世界异化的现象却比以前更加剧了，因为到那时，人们将把自己的个性、特性都加以对象化，来证明和实现自己真正的存在，“我们的生产恰好等同于游戏，而我们自身的本质也由此得到了反映”[“Aus den Exzerptheften” (1844—1845), in Gesamtausgabe, Part 1, Vol.III, pp.546—547]。

[5]　这当然和现在的状况迥然不同，现在日工已经变成了挣周薪的工人，大概在不远的将来，有保证的年工资将使这些早期的状况荡然无存。

[6] A.N.Whitehead, Science and the Modern World(Pelican ed., 1926), p.12.

[7]　我接受了亚历山大·科瓦雷最近在“17世纪的革命”中对哲学和科学思想相互关联的历史的出色表述。[From the Closed World to the Infinite Universe(1957), pp.43 ff.]

[8] 见P.-M. Schuhl, Machinisme et philosophie(1947), pp.28—29。

[9] E.A.Burtt, Metaphysical Foundations of Modern Science(Anchor ed.), p.38（见Koyré, op.cit., p.55,他说布鲁诺的影响“只有在伽利略关于望远镜的伟大发明之后”才能让人感觉得到)。

[10] 第一个以“天空不动，而地球在倾斜的轨道上转动，同时围绕着自己的轴心旋转的假定来拯救现象”的，是公元3世纪萨摩斯的阿利斯塔克(Aristarchus of Samos)，第一个设想了物质的原子结构的是公元5世纪阿伯拉的德谟克利特(Democritus of Abdera)。S.Sambursky, The Physical World of the Grecks(1956)中，给出了从现代科学的观点看待希腊物理学世界的一个非常富有教益的解释。

[11] 伽利略(op.cit.)自己强调了这一点：“任何人以感觉—知觉的确定性就可以知道，月球并没有一个平滑的表面。”(引自Koyré, op.cit., p.89)

[12] 路德教神学家，纽伦堡的奥西安德(Osiander)持相同的立场，他在为哥白尼死后出版的著作On the Revolutions of Celestial Bodies(1546)一书写的导言中说：“本书的假设不必然是真的，甚至不是可证实的。只有一件事情是重要的，就是必须通过计算来导出与观察现象一致的结果。”这两段引文都出自Philipp Frank, “Philosophical Uses of Science,” Bulletin of Atomic Scientists, Vol.XIII, No.4(April, 1957)。

[13] Burtt, op. cit., p.58.

[14] Bertrand Russell, “A Free Man's Worship”, in Mysticism and Logic(1918), p.46.

[15] 引自J.W.N.Sullivan, Limitations of Science(Mentor ed.),

p.141。

[16] 德国物理学家沃纳·海森堡(Werner Heisenberg)在最近发表的许多文章中表达了他的思想。例如："当人们试图从现代自然科学的状况出发，摸索陷入运动中的基础是什么，那么人们就会得到这样的印象……在人类历史上第一次，人们在地球上遭遇到的只是人自己"[Das Naturbild der heutigen physik(1955), pp.17—18]。海森堡指出观察对象没有独立于观察主体的存在："由观察的方式可以确定，哪些自然进程是被决定了的，哪些是被我们通过我们的观察搞混了的。"[Wandlungen in den Grundlagen der Naturwissenschaft(1949), p.67]

[17] Whitehead, op. cit, p.120.

[18] 厄恩斯特·卡西尔(Ernst Cassirer)的早期论文Einstein's Theory of Relativity(Dover Publications, 1953)着重强调了20世纪和17世纪科学的这种连续性。

[19] 布鲁诺维斯基(J.Bronowski) 在"Science and Human Values"这篇文章中，指出隐喻在重要科学家头脑中所起的伟大作用(见Nation, December 29, 1956)。

[20] Burtt, op. cit., p.44.

[21] Ibid.， p.106.

[22] 伯特兰·罗素(Bertrand Russell)，引自J.W.N.Sullivan, op.cit.， p.144。他也注意到怀特海在传统科学分类法和现代测量方法之间所作的区分：前者遵循客观实在，其原则是可以从自然的他者性中找到的；后者完全是主观的，独立于自然的属性，而且只需要一批给定的物体。

[23] Leibniz, Discours de métaphysique, No.6.

[24] 我沿用了Werner Hersenberg, “Elementarteile der Materie,” in Vom Atom zum Weltsystem(1954) 中提出的观点。

[25] Bronowski, op.cit.

[26] 皇家学会的成立及其早期历史是十分有启发性的。在它成立之初，成员们就必须同意不参与国王指定范围之外的事情，特别是不参与政治或宗教冲突。禁不住要得出结论说现代科学的“客观”理想就发源于此的人，却发现它的起源是政治的，而非科学的。另外，值得注意的是，科学家从一开始就发现必须把他们自己组织成一个社团，而且事实也证明他们是对的，在皇家学会内部做的工作要比在它之外做的工作重要得多。在一个科学家组织内，无论科学家放弃政治或与政治家不沾边，这个组织都从来是一个政治机构，从中他们策划行动或获取权力。没有哪个科学家的团队是纯科学的，不管它的目标是对社会施加行动还是为它的成员在社会中谋取某些地位(在很大程度上，后者过去和现在始终是自然科学中有组织研究的实况)，或联合起来一致行动以征服自然。确实正如怀特海曾经评价的，“科学时代发展为组织时代并非偶然。有组织的思想是有组织的行动的基础”。人们禁不住要加上一句，与其说因为思想是行动的基础，不如说因为现代科学作为“思想组织”，把行动的因素引入了思想。[见The Aims of Education(Mentor, ed.), pp.106—107]

[27] 卡尔·雅斯贝斯在他对笛卡尔哲学的精彩解释中，认为笛卡尔的“科学”想法奇怪地名不副实，他缺乏对现代科学精神的理解，倾向于无批判地接受没有有力证据的理论，他的这些倾向已经令斯宾诺莎大为吃惊了(op.cit., esp. pp.50 ff. and 93 ff.)。

[28] 见牛顿的Mathematical Principles of Natural Philosophy, trans. Motte(1803), II, 314。

[29] 康德的早期著作中有一本Allgemeine Naturgeschichte and

Theorie des Himmels。

[30] 见笛卡尔1633年11月致梅森(Mersenne)的信。

[31] 通过这些话，伽利略表达了对哥白尼和阿里斯塔克的赞赏，他们的理性“能……对他们的感觉施以如此暴行，尽管这样也把理性自身变成了他们轻信的情妇”[Dialogues concerning the Two Great Systems of the World， trans. Salusbury (1661), p.301]。

[31a] 德谟克利特在宣布“现实中既没有白，也没有黑，既没有苦，也没有甜”之后，接着说：“可怜的理智，既然你从感觉中得到辩护，那么你还想打败它们？你的胜利就是你的失败。”[Diels, Fragmente der Vorsokratiker(4th ed., 1922), frag. B125 .]

[32] 见Johannes Climacus oder De omnibus dubitandum est,这是克尔凯郭尔的一个早期手稿，也是对笛卡尔怀疑的最深刻阐释。它以精神自传的形式告诉我们，他是从黑格尔那里了解笛卡尔的，然后后悔没有直接从笛卡尔著作开始他的哲学研究。这个小文在丹麦版Collected Works(Copenhagen, 1909), Vol.IV和德文译本(Darmstadt, 1948)中可以找到。

[33] 帕斯卡尔清楚地认识到了在传统的真理概念中对感觉的信任和对理性的信任之间存在的紧密联系。按照他的说法：“真理的这两个根源，即理智和感官，除了两者都缺乏真诚性而外，并且还彼此互相欺弄，感官以虚假的表象在欺弄理智；而正是感官所加之于理智的那种骗局，又轮到感官自己从理智那里接受过来；于是理智就对感官进行了报复。灵魂的热情搅乱了感官，给感官造成了虚假的印象。它们都在撒谎并竞相欺骗。”[Pensées (Pléiades ed., 1950), No. 92, p.849 .](译文引自何兆武译：《沉思录》，商务印书馆1997年版，第46页。——译者注)帕斯卡尔打了一个著名的赌，赌他相信基督教关于来世的教导要比他不相信所冒的风险要小，这足以证明感性和理

性真理与神圣启示的真理之间存在着内在联系。对他就像对笛卡尔一样，上帝是一个“神圣的骗子”(Ibid.， No.366, p.923)，他不显示自身，但上帝的存在以及善是一个唯一必要的假定，保证了人的生活不是一场梦(笛卡尔式噩梦也出现在帕斯卡尔那里，Ibid.， No.380, p.928)，保证了人的知识不是一个神圣的骗局。

[34] 马克斯·韦伯尽管在一些现在已经得到更正的细节上犯了错误，但他仍然是唯一一位在提出现代性问题上，具有深度和与其重要性相称的内涵的历史学家，他也意识到造成对工作和劳动的评价颠倒的不单单是信仰的丧失，而且是对救赎的确定性的丧失。在我们看来，救赎之确定性的丧失，只是随着现代而来临的许多确定性丧失当中的一种。

[35] 令人惊讶的是，的确不止一种主要宗教都把说谎看作凡人的原罪(拜火教除外)。不仅不存在这样的命令：汝不应当说谎(至于汝不应当对邻居作伪证的命令则属于不同的性质)，而且似乎在清教道德出现以前，没有人认为说谎是严重的罪行。

[36] 这是前引的布鲁诺维斯基的文章的主要观点。

[37] 出自笛卡尔致亨利·莫尔(Henry More)的信，引自Koyré, op.cit., p.117。

[38] 在La recherche de la vérité par la lumière naturelle的对话中，笛卡尔不拘泥技术上的形式化考虑而展示了他的根本洞见，在其中，怀疑的中心地位甚至比在他的其他作品中更加明显，因此站在笛卡尔一边的攸多克索(Eudoxe)作了如下解释：“你有理由对那些事物进行怀疑，对于它们的认识仅仅是来自你的感官——你对你的怀疑之举进行怀疑，并且，你始终难以确定：是否在进行怀疑？……作为进行怀疑者，你是存在着的，而这一点是如此真确，以至于你不再能对此怀疑。”(Pléiade ed., p.680)

[39] “我在怀疑，因而我存在，或换言之也是一样：我在思想，因而我存在。”(Ibid.， p.687.)思想在笛卡尔那里确实仅有一种派生的性质：“因为，如果我确实在怀疑——这是我不能怀疑的，那么，同样确实的是，我在思想；实际上，怀疑正是以某种方式所进行的思想，岂有他哉。”(Ibid.， p.686.)这种哲学的主导思想决非我不存在就无法思想，而是“我们不能进行怀疑，除非我们存在：这就是我们所获致的第一个明确的认识”[Principes (Pléiade ed.), Part I, sec.7]。这种论证本身并不是新的，比如几乎可以逐字逐句地在奥古斯丁的De libero arbitrio(ch.3)中找到这一论证，不过奥古斯丁的论证没有上述含义，只是驳斥了关于存在着一个骗人的上帝(Dieu trompeur)的可能性，因而总的来说，缺乏作为一种哲学体系的根本性。

[40] “我思故我在”包含着一个逻辑错误，正如尼采指出的，它应当读作：思，故有思考的我，因而在思中表达的心灵意识并不证明我存在，只是证明了意识存在，不过这是另一问题，不是我们这里感兴趣的(见Nietzsche, Wille zur Macht， No.484)。

[41] 以上帝作为一个解围之神(deus ex machina)，作为对普遍怀疑的唯一可能解救之道，特别体现在笛卡尔的Méditations中。因此，他在第三沉思中说，为了消除怀疑的原因，“我必得探问，是否存在着一个上帝……如果我发现确实存在一个上帝的话，我还得探问，他是否是一个骗子；因为除非对这两件事的真确性有所认识，否则我就难以对任何其他的事物有所肯定”。他在第五沉思的结尾断言：“这样，我十分清楚地认识到，一切科学的确定性和真实性都依赖于对真实的上帝的唯一认识：从而在我获得此种认识之前，我无法对任何其他的事物获得完备的知识。”(Pléiade ed., pp.177, 208.)

[42] A.N.Whitehead, The Concept of Nature(Ann Arbor, ed.), p.32.

[43] Ibid.，p.43.第一个对在笛卡尔著作中共同感的缺失作出评

论和批评的是维科(见De nostri temporis studiorum ratione, ch.3)。

[44] 共同感转化为一种内在感觉是整个现代的特征；在德语中，古老的德文词Gemeinsinn和代替它的较新表达gesunder Menschenverstand之间的区别，暗示了这一特征。

[45] 阿基米德点移入人自身是笛卡尔的一个有意识的步骤："因为从此种普遍怀疑出发——就像是从一个固定不动的点出发，我试图得出关于上帝、我自身以及所有存在于世界之中的事物的认识。"(Recherche de la vérité, p.680．)

[46] Frank，op.cit.，他把科学定义为"生产想要观察的对象的任务"。

[47] 厄恩斯特·卡西尔希望"怀疑因被战胜而克服"，以及相对论把人的心智从他最后的"地球残余"中解放出来，即从"我们对时空做经验测量的方式"(op.cit.， pp.389， 382)中固有的人类中心主义中解放出来，他的希望并没有实现；相反，对科学陈述的有效性的怀疑和科学数据可理解性的怀疑，在过去几十年里反而加强了。

[48] Ibid.， p.443.

[49] Hermann Minkowski, "Raum und Zeit," in Lorentz, Einstein and Minkowski, Das Relativit□tsprinzip(1913),引自Cassirer, op.cit., p.419。

[50] 即使加上另一种巧合，逻辑和现实之间的巧合，这种怀疑也无法得到缓解。从逻辑上看，这一点似乎是显然的："如果用电子来解释物质的感觉性质，电子就不再能充分地拥有这些性质，因为在那种情形下，产生感觉性质的原因的问题只不过被往前推了一步，仍然没有得到解决。"让我们怀疑的原因是，只有在"经过一段时间"，科学家发现没有性质的"物质"不再能被称为物质时，他们才意识到这种逻

辑必然性。

[51] 用薛定谔(Erwin Schr□dinger)的话说：“当我们心灵的眼睛洞察到越来越小的距离和越来越短的时间时，我们发现，自然的行为是如此不同于我们在周围环境中用可见可触的身体观察到的行为，以至于任何模仿我们普通经验所形成的模式都不可能是‘真的’。”[Science and Humanism(1952), p.25.]

[52] Heisenberg, Wandlungen in den Grundlagen, p.64.

[53] 普朗克(Planck)对这一点作了最好的说明，被西蒙·薇依(Simone Weill)引用在一篇非常有启发的文章中[以“Emil Novis”的化名发表，题目是“Réflexions □ propos de la théorie des quarta，”载Cahiers du Sud(December， 1942)]，其法语翻译如下：“一个假说的创造者实际上掌控着无限的可能性，他与感觉器官的功能，以及所利用的工具之间的关联都是很微弱的……我们甚至可以说他在想象中创造出一种几何学……这就是为何测量永远无法直接肯定或否定一个假说的原因；它们所能做的仅仅是使较高或较低的适当性突显出来。”西蒙·薇依详细指出了在这一危机中，比起科学来，“无限和珍贵”的东西，即真理的概念是如何受到损害的；不过，她没有看到在这个事态中最大的困惑来自假设总是“有效”这一不可否认的事实。[我对这篇鲜人所知的文章的参考，归功于我从前的一个学生，贝弗利·伍德沃德(Beverly Woodward)小姐。]

[54] Schr□dinger, op.cit., p.26.

[55] Science and the Modern World, p.116.

[56] Seventh Letter 341C：“因为它从来不能像我们学习的其他东西那样用话语表达。”

[57] 特别见Nicomachean Ethics 1142a25ff. and 1143a36ff.。

现在的英文翻译歪曲了原意，因为把“逻各斯”当成了“理性”或“论辩”。

[58] 特别是柏拉图在“洞穴”故事中用的词eidōlon(魂影)和skia(影像)，使整个故事读起来像是一种对荷马的颠覆和回应，因为这些也是荷马在《奥德赛》中描述地狱时所用的关键词。

[59] Whitehead, Science and the Modern World, pp.116—117.

[60] 见康德为他的Allgemeine Naturgeschichte and Theoriedcs Himmels一书所写的序言。

[61] “自然是一个过程”，因此，“对感觉认识而言，最终的事实是事件”，自然科学只处理事情、发生或事件，而不处理事物，“除了发生的事件之外，别无他物”(见Whitehead, The Concept of Nature, pp.53, 15, 66)，所有这些都属于现代自然科学各门类的公理。

[62] 维科(op.cit., ch.4)明确解释了为什么他要离开自然科学。有关自然的真正知识是不可能的，因为创造自然的不是人而是上帝；上帝认识自然与人认识几何学有同样的确定性：“我们可以证明几何学，因为我们创造了它；要证明物理学我们也必须创造它。”这篇写于Scienza Nuova(1725)第一版前十五年的小论文在好几个方面都饶有趣味。维科批评了所有现存的科学，但还不是为了他的新历史科学的缘故；他那时建议研究道德和政治科学，因为他发现它们被过分地忽视了。肯定是到了更后来，他才有了这样的想法——正像上帝创造了自然一样，人创造了历史。这一传记式的发展过程在18世纪早期还显得异乎寻常，但在一百年之后就差不多成了规律：每当现代有理由希望获得一种新政治哲学的时候，得到的却都是一种历史哲学。

[63] Hobbes, Leviathan的导言。

[64] 见迈克尔·奥克肖特(Michael Oakeshott)对Leviathan所作的

精彩导读 (Blackwell's Political Texts, p.xiv.)。

[65] Ibid.， p.lxiv.

[66] Metaphysics， 1025b25 ff., 1064a17 ff.

[67] 关于柏拉图，见Theaetetus 155："因为惊奇在哲学家身上最持久；因为没有其他东西比它更是哲学的开端。"在Metaphysics卷首(982b12 ff.)几乎一字不差地重复了柏拉图的话——"因为惊奇，人们才开始了哲学思考"——的亚里士多德，实际上以一种完全不同的方式使用"惊奇"一词，对他来说，促使人们进行哲学活动的实际冲动在于"逃避无知"的渴望。

[68] Henri Bergson, □volution créatrice(1948)，p.157.对伯格森在现代哲学的地位的分析会让我们离题太远。不过他坚持技艺人高于理智人，并把制作当成人类理智的起源，以及他强调生命和理智的对立，这些观点都很有启发性。伯格森哲学可以作为一个个案研究来读，它体现出现代初期的制造相对来说高于思考的信念，是如何被一个更晚近的信念——生命绝对高于一切——所代替和消解的。正因为伯格森本人仍然把这两个方面统一起来，他才会对劳动理论在法国的创始产生如此关键的影响。不仅爱德华·伯斯(□douard Berth)和乔治·索雷尔(Georges Sorel)的早期著作，而且蒂利希(Adriano Tilgher)的Homo faber(1929)中的术语都主要来源于伯格森；对于朱勒·维叶明(Jules Vuillemin)的L'□tre et le travail(1949)来说也是如此，虽然维叶明像当今几乎所有法国作家一样，首先用黑格尔的术语思考。

[69] Bergson, op.cit., p.140.

[70] Bronowski, op.cit.

[71] 杰里米·边沁(Jeremy Bentham)在An Introduction to the Principles of Morals and Legislation(1789)中表述的公式"受了约瑟夫

·普雷斯利(Joseph Priesthey)的启发，而且非常近似于贝卡里亚(Beccaria)的‘最大幸福减去最小痛苦’公式”(Introduction to the Hafner edition by Laurence J.Lafleur)。按照哈列维(□lie Halévy)的说法[The Growth of Philosophic Radicalism(Beacon Press, 1955)]，贝卡利亚和边沁都得益于爱尔维修的De l'esprit。

[72] Lafleur, op.cit., p.xi.边沁本人也表示了对纯粹功利哲学的不满，他在他著作后一版(Hafner ed., p.1)加的一个注释中说：“功利一词并不像快乐和幸福这两个词一样，明确地指愉悦和痛苦的观念。”他主要反对的观点是，功利是无法测量的，因而“使我们无法考虑数量”，而没有数量，就不可能“形成对和错的标准”。边沁通过把功利概念从使用概念中区分出来，从功利原则中导出了他的幸福原则(见ch.1, par.3)。这一区分标志着功利主义历史的转折点，因为虽然在边沁之前功利原则也首先和自我有关，但是只有边沁抽掉了功利思想与一个独立的使用物世界有关的所有内容，从而把功利主义改造为一种真正“普遍化了的唯我论”(哈列维语)。

[73] 引自Halévy, op.cit., p.13。

[74] 这当然是Principles of Morals and Legislatior中的第一句话。这句著名的话“几乎一字不差地模仿了爱尔维修”(Halévy, op.cit.， p.26)。哈列维正确地评论道：“一种流行思想应当在方方面面都倾向于表达为同一个公式，是十分自然的。”(p.22)顺便说一下，这个事实也清楚地反映出我们这里涉及的作者都不是哲学家，因为在一段既定的时期内，无论某些思想多么流行，两个哲学家也不可能不相互抄袭就给出同样的公式。

[75] Ibid., p.15.

[76] 现代生命哲学的最伟大代表是马克思、尼采和柏格森，就在于他们三个人都把生命等同于存在。而且他们借助于内省建立了这一

等同关系，因为生命的确是人仅仅窥探自身就可以意识到的唯一“存在”。这三位哲学家和现代早期哲学家的区别在于，在他们这里，生命显得比意识更活跃、更富有生产性，而意识则与沉思和古老的真理概念有密切的联系。现代哲学的最后阶段可以最出色地描述为哲学家对哲学的反叛，一个从克尔凯郭尔开始，终结于存在主义的反叛。虽然这个反叛乍看之下是以强调行动来反对沉思，但仔细考察就会发现，实际上这些哲学家并不真正关心行动本身(我们这里先不提克尔凯郭尔和他无世界的、指向内心的行动)。尼采和柏格森都是根据制作来描述行动的——用技艺人来反对理智人，就像马克思根据制作来考虑行动，根据工作来描述劳动一样。但是他们最终的参照点不是工作和世界性，更不是行动，而是生命和生命的繁衍。

[77] 西塞罗的话见De re publica iii.23。因为古代相信一个基础良好的政治体应当是不朽的，也见Plato， Laws 713。在那里，一个新城邦的奠基者被告知要模仿人身上不朽的部分(hoson en hēmin athanasias enest)。

[78] 见Plato, Republic 405C。

[79] 见多明我会的Bernard Allo, Le travail d'après St.Paul(1914)。在主张现代的劳动光荣观起源于基督教的人当中，有法国的□tienne Borne and Fran□ois Henry, Le travail et l'homme(1937);德国Karl Müller， Die Arbeit: Nach moral-philosophischen Grunds□tzen des heiligen Thomas von Aquino(1912)。最近，从卢汶来的Jacques Leclercq在他的Le□ons de droit naturel第四卷中为劳动哲学提供了一个非常有价值和有趣的著作，题目叫Travail, propriété(1946)，订正了一个来源于基督教的误译，“在劳动的观念方面，基督教并未产生重大变革”，以及在阿奎那的著作中“劳动概念仅仅是极为偶然地出现的”。

[80] 见I Thess. 4:9—12和II Thess. 3:8—12。

[81] Summa contra Gentiles iii.135.

[82] Summa theologica ii 2. 187. 3, 5.

[83] 在修道院规条中，特别在本笃修会的“祈祷和劳动”(ora et labora)中，劳动被推荐用来抵抗身体懒散的诱惑(见规条的第48条)。在所谓的奥古斯丁规条中(Epistolae 211)，劳动被看作一种自然法则，而不是对罪的惩罚。奥古斯丁推荐体力劳动(他把opera和labor用作同义词，与otium的意思相反)，理由有三：它有助于抵抗懒惰的诱惑；它有助于修道院履行向穷人行善的责任；它有助于沉思，因为它不像其他一些职业，例如买卖那样过度地用脑。关于劳动在修道院中的地位，比较□tienne Delaruelle，“在4世纪到9世纪西方修道院制度中的劳动，Journal de psychologie normale et pathologique, Vol.XLI, No.1(1948)。除了这些正式的考虑之外，典型的是，波罗亚尔的隐修士在寻找一些真正有效的惩罚工具时马上想到了劳动[见Lucien Fèbre, “Travail: □volution d'un mot et d'une idée,” Jounal de psychologie normale et pathologique, Vol.XLI, No.1(1948)]。

[84] Aquinas, Summa theologica ii.2. 182. 1, 2.在坚持沉思生活的绝对至上性时，托马斯表现出与奥古斯丁不同的特点，后者建议“探究和发现真理以便某个人可以从中获益”(De civitate xix.19)。但这种区别仅仅是受希腊哲学影响的基督教思想家和受罗马哲学影响的基督教思想家之间的区别。

[85] 福音书关注的是尘世占有的恶，而不是劳动者和对劳动的赞美(特别见Matt. 6:19—32, 19:21—24； Mark， 4:19； Luke 6:20—34, 18:22—25； Acts 4:32—35)。

[86] 在马克思1868年7月写给库格曼(Kugelmann)的信中。

[87] “非客观艺术”代替物的再现当然并未改变艺术家内在的世界性；误以为“非客观性”就是主观性，在那里艺术家被要求“表达他自

己”、他的主观感情，是外行人而非艺术家的标志。艺术家，不管是画家、雕刻家、诗人或音乐家，都生产着世界对象，从而无论如何，他的对象化与很成问题的、完全非艺术的表达实践毫无共同之处。表现主义艺术是语词上的矛盾，而抽象艺术不是。

致谢

当前的研究缘起于查尔斯·R.沃尔格林(Charles R.Walgreen)基金会1956年4月赞助我在芝加哥大学所作的一系列讲座，讲座的题目是“积极生活”。这一工作的前期阶段要追溯到50年代早期，西蒙·古根海姆(Simon Guggenheim)纪念基金对我的资助，后期阶段又得到了洛克菲勒(Rockefeller)基金会的很大帮助。1953年秋，普林斯顿大学的克里斯琴·高斯(Christian Gauss)批判讨论班邀请我开设一系列讲座，让我有机会在“卡尔·马克思与政治思想传统”的标题下，尝试展开我的一些观点。我还要感谢参加那次讨论班的国内外作家，这些初步尝试得到了他们的耐心倾听和鼓励，他们常常热情地同我交换意见，单单在这方面，高斯讨论班就是一个充分有效的平台。

从我在这个国家发表著作起就帮助我的罗丝·费特尔森(Rose Feitelson)，在准备本书的手稿和索引过程中又给予我极大帮助。如果没有她这十二年来所做的一切，我就会陷入彻底的无助状态。

汉娜·阿伦特

索引

条目后数字指英文版页码，即本书边码。

子条目中没有提供外文的词汇，子条目中的“～”代表主条目。

A

Abraham，亚伯拉罕，243—244

absolutes，绝对，270

Achilles，阿喀琉斯，25，193—194

Action，行动，175—247；～者的彰显，175—181；archein，177，189，222—223，224；亚里士多德的政治生活(bios politikos)，12—13，25；代替～的行为(behavior)，41，45；～和共同生活，23；～和出生，178；～的无限性，190—191；仍然伴随着我们的能力，323—324；～在传统思想中与沉思相对，14—17，85；～和沉思在现代的倒转，289—294；～所需的勇气，186；～创造它自己的记忆，207—208；～的定义，7；行动和遭受就像一个硬币的两面，190；人独有的特权，22—23；～有别于制造，188，192；～的空虚，173，197；～以是否伟大的标尺，205；希腊和拉丁语中表示～的动词，189；历史作为一个～的故事，185；～对技艺人的拯救，236；劳动动物和技艺人视～为无所事事，208；利益之为～所关涉，182；～的不可逆性，233，236—243；～在耶稣的教导中，318；人类活动的定位，73—78；～之为创造奇迹的能力，246—247；与～联系的诞生性和有死性，8—9；人们通过～让自己与众不同，176；柏拉图把～与思想分离，223—227；作为～之境况的复数性，7，8；复数性之为～灾难的根源，220；城邦让～得以持久，

198；从共同行动中产生的政治领域，198；prattein， 189，222—223；~的过程性质，230—236；行动的产物，95；~和反动，190；~的物化，95，187；~只有通过讲故事者充分揭露自身，191—192；~的揭示性质，178—180，187；社会排斥~，40—41；~和言说，26，178—181；从~中产生的故事，97；~的力量，188—189，233；作为上层建筑，33；~之为主动开创，177；~的三重挫折，220；传统的制作对~的替代，220—230；~被理解为制作，322；~的不可预见性，144，191—192，233，237，243—247；~在积极生活中，7，205，301；~在关系网中，184；希腊政治哲学中的~和工作，301—302；也见deeds；vita activa

Admiration，赞赏，公众赞赏，56—57

Agamemnon，阿伽门农，190

agent，the，行动者或行为人。在言说和行动中彰显的~，175—181；故事揭示~，184

agere，发动、领导，189

agora， the，广场，160

agriculture，农业。~作为自由技艺，91；土地的耕种，138

alienation，疏离、异化。地球异化，264—265；马克思的自我异化，162，210，254；世界异化，6，209，248—257，301，307，310

alteritas， 他者，176

American Revolution，美国革命，228

analytical geometry，解析几何，266—267

animal laborans，劳动动物。丰裕作为~的理想，126，134；~把行动和言说看作无所事事，208；作为动物，84；与技艺人相对，136；工作的器具和~，144—153；马克思论~，14，87，102，105，117；~在现代，85；~的自然繁殖力，112，122；自然对于~，134—135；~在公共领域内，134；救赎，236；作为自然的仆人，139；~的社会生活，160；~作为孤独的劳动者，22；~的空余时间，133；工具对于~，121，144；~的胜利，313，320—325；~的无世界性，118—119

animal rationale，理性动物，27，84—85，171—172，284

animals，tame，驯兽，80

anthropocentrism，人类中心主义，155，157—158

Antigone (Sophocles)，《安提戈涅》(索福克勒斯)，25

appearance，显现、现象。~和存在，275，276—277；拯救现象，260，266，285，也见space of appearance

Aquinas，Thomas，托马斯·阿奎那。~把家庭统治和政治统治相对，27；~论劳动，317；~论人作为社会动物，23

archein，开创，177，189，222—223，24

Archimedean point，阿基米德点。运用~于人自身，248，322—323；在笛卡尔处的~，284，287；~的发现，257—268；如果基督教不先于~的发现，319；卡夫卡论~，248；自然科学的~，11

Archimedes，阿基米德，259，261，262，269

architecture，建筑，39，91，128，157，194，195

aretai，德性(单数是aretē)，48，207

Aristarchus of Samos，萨摩斯岛的阿里斯塔克，274

Aristotle，亚里士多德。~论行动和工作，301；~论活动之为“不宁静”，15；~论人类中心主义，157；~论施惠者和其受惠者，196；~论bios politikos， 12—13，25；~论沉思对于行动的优越性，14；~论戏剧，187；~论energeia，206；论永恒，20；论eudaimonia， 193；~论好生活，36—37；~论法律的制定，195；~论人作为社会动物，23，24，27；~论人作为会说话的动物，27，~论职业中最卑贱的，81—82；~论mimēsis， 187—188；了解他的见解胜于了解他的故事，186；~论哲学和神学，291；~论城邦和家庭，37；~论城邦接替血亲组织，24；~论政治联合，214—215；对~来说，政治作为制作，230；~论统治和被统治，222；~论奴役，84；~论渴望不朽，56；~论工具按指令工作，122；~论惊奇之为哲学的开端，302；~论为谋生而工作被排除在公民身份之外，82；~论人的工作，206—207

art，艺术、技艺。建筑，39，91，128，157，194，195；希腊人论技艺，156—157；技艺和手工艺，210；康德论技艺，156；音乐，39，169；绘画，93；艺术品的永恒性，167—174；政治与艺术有关，207；艺术中的物化，95，168—169，187；雕塑，93，157；思想作为艺术品的源泉，168—169。也见literature

artists，艺术家。行动和言说的人需要~的帮助，173；~作为在劳动社会唯一剩下来的工作者，127；艺术家的玩乐，128；~反对被称为天才，210；~的世界性，323

arts，艺术，技艺。自由~和奴性~，91—93；记忆作为一切艺术之母，95

askholia， 无闲暇，15

astrophysics，天体物理学，258，261，269，313

Athens，雅典。~的目的是让异乎寻常的事情成为日常生活中随处可见的现象，197；庇西特拉图，221；~作为养老金城邦，37；伯里克利，133，197，205—206；~的奴隶状况，59；索伦，81

atom bomb，原子弹，149

atomic revolution，原子革命，121，149

atomic theory of matter，物质的原子理论，323

Augean stables，奥吉阿斯的牛圈，101

Augustine，St.，奥古斯丁。~论开端，177；~论博爱作为人类关系的基础，53；~论城邦的公民资格，14；~论人的本性，10；~论交谈或实践的生活，12

automation，自动化。~作为现代技术发展的顶点，149；~的危险，132；从消费中解放出来，131；让人类从劳动中解放出来，4；机械化与~相对，151

B

banausoi， 贱民，市侩，81—82

beautiful，the，美，13，152，172—173，226

beginners，开创者，177，189—190

beginning，开端。行动作为~，177—178；archein， 177，189，222—223，224；奥古斯丁论~，177；被开端打破的有死性，246—247

behavioral sciences，行为科学，45

behaviorism，行为主义，43，322

being，存在。～和显现，275，276—277

benefactors，施惠者，196

Bentham，Jeremy，边沁。～的享乐主义，309—311

Bergson，Henri，柏格森，117，172

biography，自传，97

birth，出生。～与行动，178；家庭作为～的领域，62—63；与～联系的劳动、工作和行动，8—9；～和自然，96—97；生育的痛苦，115，121；妇女在生育中的辛劳，30

Bodin，Jean，博丹，68

boundaries，界线，30，190—191

Bruno，Giordano，布鲁诺，258，259，260

bureaucracy，官僚制，40，45

business companies，商业公司，35

C

Calvin，John，加尔文，251

capital，资本。～积累，255—256；财富变成～，68，255

capitalism，资本主义。商业社会，162，163，210，307；～上升的条件，255；制造的炫耀性生产，162；～内在世界的禁欲主义，251，254；～中被剥削的劳动力，88；在～中使用价值变为交换价

值，165；在早期～中的工作时间，132

Cartesian doubt，笛卡尔式怀疑，273—280。作为～的结果放弃了理解自然的企图，298；骗人的上帝(Dieu trompeur)277，281；～在自然科学中，287—289；受～影响的宗教，319，320；～作为对伽利略的回应，260—261，274，287；～的普遍性，275

Catholic Church，天主教会。只在死后行的宣福礼，192；～的腐败对马基雅维利的影响，77—78；反宗教改革，253；～与伽利略，260；～的财产剥夺，66—67，252；～站在现代和信众之间，277；～作为对公民资格的替代，34

Cato，加图，325

causality principle，因果法则，312

Cave parable，洞穴寓言，20，75，292

certainty，确定性。对～的怀疑，279—280；获得～的内省，280，300；～的丧失，277—278；达到～的双重条件，290

certitudo salutis， 救赎的确定性，277，320

character，性格，181

charity，博爱。奥古斯丁论人类关系建立在～的基础上，53；～在修道院制度中，54

Christianity，基督教。～弃绝世界，54—55；～论行动和沉思，14—16，85；～作为一个肌体，53；笛卡尔怀疑影响～，319；～共同善，35，55；～论尘世不朽，21；早期～的末世论期待，120；家庭作为～的模式，53—54；随着～兴起的善，73—74；福音书，318；～论劳动，316—318；～论生命的神圣，314，315，316，

318；~论关心你自己的事，60；修道院规条，54，66，317；~论公共领域，74；~改革，248，249，251—252；~论res publica，74；论vita contemplativa， 318。也见Catholic Church；Jesus of Nazareth

Cicero，西塞罗。让死亡作为罪的报偿，314，314n；让伊壁鸠鲁的享乐观，113n.61;论自由技艺和奴隶技艺，91n,23;论mediocris utilitas, 91n.25;论财产的获得，110n.56;论utilitas, 91n.23,183n

citizenship，公民身份。天主教会作为~的替代，34；立法者不必有~，194；暴君禁止公民进入公共领域，221—222，224

city-state，城市国家。见polis，the

class，阶级。阶级成员对家庭成员，256，257；~在现代不存在，5。也见working class

classical economics，古典经济学。~中的共产主义虚构，43—44；~论最大多数人的幸福，133；生产力作为~的标准，306；~论功利，172；~论价值，165

cogito ergo sum， 我思故我在，270，280

cognition，认识。现代哲学作为 ~ 论，293；思想不同于认识，170—171。也见thought

collective ownership，集体所有制，256，257

comfort，舒适，154

commancls，命令，189

commercial society，商业社会，162，163，210，307

common，the，共同，50—58

common good，共同善、公共利益，35，55

common sense，共同感。～的笛卡尔式怀疑，277；～作为一个整体适应现实，208—209，内省和～的丧失，280—284；怀特海论～的退却，283

communication，交流。～中的言说，179

communism，共产主义，72

communistic fiction，共产主义虚构，43—44，46，256

computers，计算机，172

conformism，顺从主义，40，41—42，46，58

conspicuous consumption，炫耀性消费，160，162

Constant，Benjamin，本杰明·贡斯当，79

consumer goods，消费品。带来～的丰富的工具，122；～与使用物相对，94，137—138；使用物转化为～，124，125—126，230

consumptibiles， 可消费物，69

consumption，消费。～在生物循环中，99；城市国家作为消费中心，119；炫耀性消费，160，162；消费社会，126—135；～和劳动，99，100，102，126；马克思论从消费中解放，131。也见consumer goods

contemplation，沉思。在传统思想中与行动相对，14—17，85；～与行动在现代的倒转，289—294；永恒作为～的对象，20—

21；~在希腊政治哲学中，301—302；奴斯(nous)，27；在~中无言的惊异，303—304；~不同于思想，16。也见theōria，vita comtemplativa

contract theories，契约论，244

Copernican system，哥白尼体系，258—260，285

Copernicus，哥白尼，258，259，264，274

Counter Reformation，反宗教改革，253

courage，勇气，36，186—187

covenants，契约，243—244

craftsmen，手工艺人。agora作为希腊人的集会地，160；dēmiourgoi， 81，159；天才与手艺的相对，210；希腊对~的不信任，82；希腊把~和奴隶相对，80；~和幸福，134；作为希腊人的立法者，194—195；师傅，161；哲学王比作~，227

creation，创造，在《创世记》中，8

cultivated land，耕种过的土地，138—139

cynicism，怀疑主义，310

D

daimōn， 灵机，179—180，193

Dante，但丁，175

death，死亡。只有死后获得的eudaimonia， 192；~作为永恒

的体验，20；家庭作为～之所，62—63；与～相关的劳动、工作和行动，8；～和自然，96—97；《旧约》的死亡观，107；痛苦作为生死之间的界限，51；～和罪恶，314；自杀，315，316

Decalogue，摩西十诫，315

decay，腐烂，97—98

deeds，作为、业绩。～的持存能力，233；～的空虚无益，173；好的～，76，240；英雄～，101；历史乃一个～的故事，185；～的不朽，19， 197，以～使我们自己切入世界，176

dēmiourgoi， 工匠、手工艺人，81，159

democracy，民主，220，222

Democritus，德谟克利特，206，275

Descartes，René，笛卡尔。～的解析几何学，266—267；～论阿基米德点，284，287；～的“我思”论证，279，280；对上帝之善的怀疑，281—282；～和伽利略，273；～的内省，280，282；～在现代哲学中，271—272，273；理性对于～，283—284；～的主体主义，272；在～那里的主体和客体的分裂，312。也见Cartesian doubt

design，设计，152

despotism，专制。暴君的生活不自由，13；家长权力的专制性质，27—28，32

Dinesen，Isak，狄尼森，以撒克，175

distinction，差异，175—176，197

division of labor，劳动分工，123—126；在古典经济中的～，

88；~对劳动生产力的增长，47；~和技能，90；区别于~的专门化，123；~中的团队工作，161—162

dominus， 统治者，27

drama，戏剧，187

dreams，梦，199，281

drug addition，毒瘾，187

dynamis，力，力量。伯里克利对~的信念，205；~的潜在性，200。也见power

E

Ecclesiastes， 传道书，204

economics，经济。~之根源上的顺从主义，42；~作为家务管理，28—29；“看不见的手”学说，44，185；马克思论~法则，209；政治经济学，29；统计学作为 ~ 的工具，42。也见classical economics

Eddington，Arthur S.，爱丁顿，261

egoism，唯我主义，311

Einstein's theory of relativity，爱因斯坦的相对论，263—264

electricity，电学，148—149

empiricism，English，经验主义，英国的~，272

end in itself，目的自身，154—155，156，206

ends and means，手段和目的。～作为技艺人的特征，145，157，305；目的证明手段正确，229；康德论～，155—156；人和机器作为～，145，152；～与制造产品，153；～在功利主义中，154—157；人的产物超越～，207

energeia，现实性，206

Engels，Friedrich，恩格斯，88，116

English empiricism，英国经验主义，272

entelecheia，隐德莱希，206

Epicureanism，伊壁鸠鲁主义，112，235，309，310，311

Epicurus，伊壁鸠鲁，113，62

equality，平等。上帝面前的～，215；～和复数性，175；在城邦中的～，32；在公共领域中的～，215；在社会中的～，39，40，41

ergazesthai，工作，80。也见work

eternal recurrence，永恒轮回，97，232

eternity，永恒。～作为苏格拉底和柏拉图的思想核心，20；沉思为了体验～，20—21；作为一种死亡的～体验，20；～对不朽，17—21

eudaimonia，幸福，～只能以生命为代价取得，194；自由作为～的条件，31；～的含义，192—193；～只有在死后获得，192

evolution，进化，312

excellence，卓越，48—49，73，173

exchange market，交换市场，159—167；~先于制造阶级，163；~作为技艺人的公共领域，160，162，209—210；~的相对性，166；事物在~变成了价值，163—165；在~中我们双手的作品，136

exchange value，交换价值，~战胜使用价值，307；在资本主义中使用价值变成~，165；使用价值区别于~，163

existentialism，存在主义，272

experiment，实验，286，287—288，295，312

expropriation，剥夺，~在财富积累中，254—255；教会财产的剥夺，66—67，252；现代肇始于对穷人的剥夺，61，66；~农民，251；通过~手段实现的人的社会化，72；~和私有财产理论，109；~和世界异化同时发生，253

F

fabrication(making)，制造、制作，行动区别于~，188，192；被理解为~的行动，322；实验中的~，295；立法作为~，195；在~中的目的和手段，153；受~影响的柏拉图理念，142—143，225—226，302—304；poiēsis，195，301；作为物化，139—144；行动生活内的倒转和~，294—304；~发生在一个世界内，188；传统上~对行动的替代，220—230；暴力作为~的本性，139—140，153；~在积极生活中，141；世界异化影响~，307。也见homo faber faith，信心，253—254，271，319，320

family，the，家庭、家族。基督教社团模仿~，53—54；阶级成员对家庭成员，256，257；~随着社会的出现而衰落，40，256；民

族比作～，256； paterfamilias(父权家长)，27；作为超人家庭的社会，29，39。也见household

fertility，繁殖(力)。劳动动物的～，112，122；比作～的资本积累，255；劳动和～，101—109，117；劳动力的～，118；马克思把生产力等同于～，106

feudalism，封建主义，34—35，252

forgiveness，宽恕。不可逆性与～的权力，236—243；耶稣论～，238—241， 77，247；～和爱，242；～作为个人的，241；惩罚与～相对，241；～显得不现实，243；～与报复相对，240—241

fortune，good，好运，108，193

France，法国。无套裤党，218；～的“小玩意儿”，52；法国哲学的功利原则，306

Franklin，Benjamin，富兰克林，144，159

freedom，自由。在亚里士多德的bios politikos中的～， 12—13；～作为思想的条件，324；勇气为～所需，187；暴君的生活不～，13；～让人卷入关系网，233—234；家庭作为缺乏～的空间，32；奴仆生产了他们主人的～，87；与必需，70，71；必然性拒绝～，121；城邦作为～空间，30—31；与～联系的公共领域，73；主权被等同于～，234—235；马克思的自由代替必然，104；如价值的不可预见性，244

free labor，自由劳动。～从共同体中被隔离出来，72—73；奴隶解放和～的解放相对，217。也见working class

free time，自由时间，133

fungibiles， 可交换物，69

futility，空虚、无益，73，121，135，173，197

G

Galileo，伽利略。笛卡尔式怀疑作为对~的回应，260—261，274，287；~在现代科学的创立中，248，249，257—264；~和笛卡尔，273；~作为阿基米德的信徒，259；~论落体，258，295；~的相对主义，264；从~那里得出的两种方法，312

Genesis，《创世记》，8

genius，天才，210—211

geometry，几何学。~的代数处理，265；解析~，266—267；非欧~，285；~和柏拉图的理念，266

gerere， 经受，189

German idealism，德国唯心主义，272

Germany，德国，~战后经济奇迹，252—253

glory，光荣、荣耀，77

God，上帝。人的创造，8；笛卡尔怀疑中骗人的上帝，277，281；对上帝的善的怀疑，281—282；~面前的平等，215；现代对天父的背离，2；~和自然作为钟表匠和钟表，297；~作为人的柏拉图理念，11；神正论，281，282

gods，诸神。荷马的~，18；家族~，30；多神论中的~，202，234—235

good，the，善、利益，共同善(公共利益)，35，55；生命作为至～，313—320；～与柏拉图的理念，225—226

good deeds，善行，76，240

good fortune，好运，108，193

good life，优良生活。亚里士多德论～，36—37

goodness，善、善性。随着基督教产生的～，73—74；～对公共领域的破坏，77；上帝的～，281—282；耶稣论～，74—75；爱善和爱智慧，75—76

good works，善功，76

Gospels，福音书，318

government，政府。见state，the

greatest happiness principle，最大幸福原则，133，308—309，311

greatness，伟大。～作为行动的标准，205；～对于凡人，19；一个人是谁作为～的源泉，211

Greece，希腊。～的广场，160；～的艺术，156—157；～的工匠，80，82；～对于不朽的渴望，232；～对财富和文化的评价，59；荷马诸神，18；～的立法不是政治获得，63，194—195，196。也见Athens；polis， the

Greek tragedy，希腊悲剧，187

Grimm, Jacob and Wilhelm, 80n.3, 81n.5

growing old，变老，Sln.43

growth，增长，97—98

guilds，同业公会，123

H

happiness，快乐、幸福。～作为痛苦的缺乏，112—115；边沁论～，309；与eudamonia相对，192—193；最大幸福原则，133，308—309，311；现代对于～的普遍要求，134

Hebrew legal code，希伯来法典，315

hedonism，享乐主义，112—113，309—311

Hegel，Georg Wilhelm Friedrich，黑格尔，293，294，300

Heisenberg，Werner，海森堡，261

heliocentric system，太阳中心体系，258—260，273

Heraclitus，赫拉克利特，～论人和动物的区别，19；～论不能两次踏入同一条河流，137；～论神谕，182

Hercules，赫拉克勒斯，101

Herodotus，希罗多德，18，120

heroic deeds，英雄业绩，101

hero of a story，故事的主人公，184—187，194

Hesiod，赫西俄德。～论劳动，82

highest good，life as the，最高善。作为生活的～，313—320

history，历史。行动为～创造条件，9；死亡作为～的标记，246；历史对事件的了解胜过对行动者的了解，192；适用于～的大数目法则，42；马克思作为～的达尔文，116；马克思论历史中的暴力，228；～的政治性质，185；～作为科学，296；～作为事件的故事而不是力量的故事，252；～的故事没有作者，184—185；～作为过程系统，232；维科论～，298

Hobbes，Thomas，霍布斯。～的占有社会，31；～把制作引入政治哲学，299， 300；～论理性，172，283；～的主体主义，272；～论虚荣，56—57；～论权力意志，203

hobbies，爱好，118，128

Homer，荷马。～的阿喀琉斯，25；～论手工艺人，83；～论英雄，186；～让特洛伊战争成为不朽，197；～论领导人的作用，189；柏拉图的洞喻颠倒了～的世界秩序，292

Homeric gods，荷马诸神，18

homo faber，技艺人。行动和言说的人需要～的帮助，173；～认为行动和言说是无所事事，208；对比劳动动物和～，136；～的失败，305—313；交换市场作为～的公共领域，160，162，209—210；古代把～从公共领域中排除，159；制造之为物化，139—144；希腊对～的不信任，82；手作为～的首要工具，144；～的理想，126；工作的器具和～，153—159；智力工作者和～，91；～作为主人和统治者，139，144；作为～特征的目的和手段，145，157，305；～的思维方式，305—306；～作为店主和商人，163；现代把人看作～，228，229—230，305；自然对于～，135，155；～和过程，307，308；～的拯救，236；积极生活内的倒转和～的胜利，294—304；～单一的工作取向，151；独自的工作者不再是～，

22；~和显现空间，207—212；~在望远镜的发明中，274；思想作为~灵感，171；~制作的工具，121；功利主义作为~的哲学，154—155。也见craftsmen

honor，荣誉，73

horoi， 界线，30

household，家庭。阿奎那比较~与城邦，27；家长的专制权力，27—28，32；~的显著特点，30，45；~内不存在自由，32；~的神，30；~的不平等，32；古代~的君主制，40；城邦与~相对，24，28—37；柏拉图把城邦比作~，37，223；~作为出生和死亡之所，62—63

hubris， 僭妄，191，202

human affairs，人类事务。弃绝~，234；亚里士多德的政治生活，13，25；~组成关系网，183—184；~的脆弱性，188—192，222，230，232；~中的有死性法则，246；~中的界线和限制，191；诞生性的奇迹拯救了~领域，247；柏拉图论~，25，185；~中的权力，204；~的复原力，232—233。也见politics

human condition，人的条件，7—21；地球作为~的集中体现，2；人的本性不同于~，10—11；工业革命没有改变~，121；生命是一个负担，119；人类总是处境的存在，9；~和世界的客观性互为补充，9；积极生活和~，7—11

human material，人的材料，188

human nature，人的本性。奥古斯丁论~，10；边沁假定人有一种共同的本性，309；~在共同世界，57—58；一个神定义~，11；~的缺失，310；人的境况不同于~，10—11

human relationships 人类关系。见web of relationships

Hume，David，休谟，172，309，312

Hugarian Revolution of 1956，1956年的匈牙利革命，215，217，219

hypothesis，假设，278，287

I

idealism，German，唯心主义，德国的～，272

ideas，Platonic，柏拉图的理念。由～判定为优异，173；制造影响了～，142—143，225—226，302—304；～和几何学，266

identity，personal，个人身份，179，193

images，mental，精神影像，141，161，173

imagination，想象力，310

imitation，模仿，187—188

immortality，不朽。～的定义，18；～对永恒，17—21；希腊人渴望达到～，232；对于基督教来说的生命～，314—316；有死的人对不朽的神，18—19；对于犹太民族的～，315；城邦让业绩获得～，197，争取～乃虚荣，56

individualism，个人主义，194

industrial revolution，工业革命，121，124，148

initiative，自发的，177，189—190

instruments of work，工作的工具，118—123；~和劳动动物，144—153；~和技艺人，153—159。也见machines；tools

integrity，完整性，从人类事务中退出来保卫~，234

intellectuals，知识分子，5，92，211—212

intelligence，智力，171，172，305

interests，利益，182

interferometer，干涉仪，295

intimacy，亲密关系、私密性。建筑和私密性，39；~在商业社会中，210；逃入内在的主体性，69；私人领域作为私密空间，38—39，45，70

introspection，内省，~产生的确定性，280，300；对~的信任，298；~来自伽利略，312；~在笛卡尔处，280，282；~的提升，307；~和共同感的丧失，280—284；~和哲学对世界的怀疑，293；~和过程，116

“invisible hand” doctrine，“看不见的手”学说，44， 185

J

Jesus of Narzareth，拿撒勒的耶稣。~论行动作为人的行奇迹的能力，246—247；在~教导中的行动，318；~论宽恕，238—241，77，247；~论善，74—75

K

Kafka，Franz，卡夫卡，248，322

Kant；Immanuel，康德。~论人是目的，155—156；~制造自然，296；对~来说立法是首要的政治活动，63；~论为自然立法，286；普罗泰戈拉作为~的先驱，158；~论极端恶，241；~论科学和哲学，294；~作为科学家和哲学家，272

Kepler，Johannes，开普勒，258，260

Kierkegaard，S□ren，克尔凯郭尔，275，293，319

L

Labor，劳动，79—135；~被允许进入公共领域，46—48，218；~在亚里士多德的bios politicos， 12，13；自动化把人类从~中解放出来，4；~的愉悦，106—108；基督教论~，316—318， ~的集体性质，213；~和消费，99，100，102，126；~在古代世界被蔑视，81—85；~的定义，7；~的提升，306—307，313；~的取消，322；~的解放，126—135；~的目的，98，143，144；~和繁殖，101—109，117；(女人的)~在于生育，30；赫拉克勒斯的~，101；~的喜悦，140；~和生命，96—101，120；没有~的生活，176；~在洛克的财产理论中，70，101，105，110—112，115—116；~的孤独，212—214；体力~和脑力~，85，90—93；马克思论~，85—90，93，98—99，101—102，104—109；现代社会作为劳动社会，4—5，46，85，126；在修道院中的~，317；~联系的诞生性和有死性，8—9；~和自然的循环运动，98—100；~的《旧约》观，107；与~相联的辛苦操劳，48；~更倾向于奴役，31；~的生产性和非生产性，85—89；~的恰当位置，73；重复作为~的标记，125，142；~的节奏，214；技术性和非技术性~，85，89—90；奴役作为劳动阶级的社会境况，119；~作为奴役的必需，83—84；在孤寂中~，22；~对斯密来说作为~的源泉，101；~在积极生活中，7；工作现在以~的方式进行，230；工作不同于~，79—93，94，103—104，138。也见animal laborans； cosumer

goods；division of labor；free labor；labor power

Labor collectives，劳动集体，123

laboring class，劳动阶级。见working class

labor movement，劳动运动，212—220

labor power，劳动力。在生物生命循环中的～，99，143；～在劳动分工中，123；～的解放，255；～的繁殖，118；劳动者作为～的拥有者，162；马克思论～，70，88，108，111；～从不丧失，133；～与技术相对，90；～花在消费上，131

Landed wealth，有土地的财富，66

Last Judgment，最后审判，239

laws，希伯来法典，315；立法，63，194—195，196；～作为限制，191；制作，188；马克思论经济～，209；nomos， 15；城邦的～，63—64，194—195；科学的～，263

leaders，领导者，189—190

learned societies，知识者团体，278

legislation，法律，63，194—195，196

Leibniz，Gottfried Wilhelm，莱布尼茨，267—268，281

leisure，闲暇，131

Leonardo da Vinci，达·芬奇，259，319

Lessing，Gotthold Ephraim，莱辛，154

liberal arts，自由艺术，91—93，128

life，生活、生命。亚里士多德论优良～，36—37；自传，97；～作为一种负担，119；基督教论～的神圣性，314，315，316，318；在试管里创造的～，2，269；被～耗尽的持存性，96；～作为最高的善，313—320；～对基督教来说是不朽的，314—316；劳动和～，96—101，120；～在现代再次成为不朽的，320；必需性作为～的强力，70—71；痛苦作为死亡和～的边界，51；～作为eudaimonia的代价，194；在～中主客体的分裂消失了，312—313；对～实在性的信任，120；世界作为～的拯救，236

life expectancy，寿命，2

life philosophies，生命哲学家，117，172，311—312

limitations，限制，190—191

literati， the，文学界，211

literature，文学，文人，56；小说，39；诗歌，39，169—170，196；科幻故事，2

Locke，John，洛克。～论市场价值，164；～论人被当作手段对待，155；～论生命必需品存在时间短，96，100；～论政治作为保卫社会的手段，31；～论财产，70，101，105，110—112，115—116；～区分了工作与劳动，80，103—104；～关于价值概念的混淆，165

logical positivism，逻辑实证主义，272

logical reasoning，逻辑推理，171—172

loneliness，孤独，劳动者的～，212—214；爱善者的～，76；～

作为大众现象，259

love，爱。～与宽恕，242；～是私人的，51—52；～的无世界性，242

luck，幸运，108，193

Luther，Martin，马丁·路德，248，251

M

Machiavelli，Niccolò，马基雅维利，35，77—78

machines，机器。～的设计，152；～的工具性，151；人作为～的仆人，145，147；～的节奏，125，132，146；工具和～的相对，147

machine tools，机器工具，148

making，制作。见fabrication

“making a living”，谋生，127，128

“man is the measure of all things，” 人是万物的尺度，155，157—158，166，306

manufacturing，制造，～资本主义的炫耀性生产，162；～作为持续的过程，149，151—152；先于～阶级出现的交换市场，163；大众生产，125。也见automation

market，exchange，市场，交换。见exchange market

marketable value，可交换价值，164

Marx，Karl，卡尔·马克思。~论劳动动物，87，102，105，107；~论科学中的存在和现象区分，275；~论资本积累，255；~发展了的古典经济学，43—44；~论现代政府概念中的矛盾，69；~体系中的矛盾，101—102，104—105；~的批判，79；~作为历史中的达尔文，116；~论商业社会中的非人化，210；~论经济法，209；~论人从劳动中解放出来，130—131；~论富兰克林的人的定义，159；~论自由代替必然，104；~财富增长作为自然过程，111；黑格尔的辩证法被~颠倒过来，293；~论劳动，85—90，93，98—99，101—102，104—109；~论劳动者作为他们劳动力的拥有者，162；~把劳动误解为工作，306；~论劳动力，70，88，90，99，108，111，133；~论人作为一个物种的成员，116；~论私人占有阻碍了劳动生产力，67；~论在共产主义社会职业变成爱好，118，128；~论计算，172；~论物化，102；~论自我异化，162，210，254；~论社会化的人，44，72，89，117—118，321；~和西方政治思想传统，12，17；~论价值是社会的，165；~论暴力，228；~论国家的消亡，45，60

mass culture，大众文化，134

mass hysteria，大众歇斯底里，58

mass production，大众生产，125

mass society，大众社会。与~联系的行为科学，45；~的顺从主义，58；~同等地包括所有社会成员，41；劳动者的~，118；~中的孤独，59；~没有力量把人团结在一起，52—53；人类的单一性作为~的根源，46

mastership，主人身份，师傅，161

materialism，唯物主义，183，313，319

mathematics，数学。～作为现代的领导科学，265—266，283；～在科学中，4，267，284，285—287。也见geometry

meaningfulness，意义，效用不同于～，154—155

means and ends，目的和手段。见ends and means

medicine，医学，91，128

memory，记忆。见remembrance

men of letters，文人，56

mental images，精神影像，141，161，173

mental processes，精神过程，280—281

Michelson，A.A.，迈克耳孙，295

Middle Ages，中世纪。～的共同善概念，35；～的炫耀性生产，209；手工业行会，123；封建主义，34—35，252；天才在～尚不为人所知，210；～的市场，161；哲学作为神学的婢女，291；～公共和私人的鸿沟，33—34；

mimēsis， 模仿，187—188

Miracles，奇迹，行动作为人的行奇迹能力，246—247

mob rule，暴民统治，203

modern age，现代。～肇始于对穷人的剥夺，61，66；～的核心价值，278；沉思和行动在～的颠倒，289—294；～信仰的丧失，253—254；～迫使所有人都置于必需性之轭下，130；～天才被偶像化，210—211；～作为劳动社会，4—5，46，85，126；生命作为～

的最高善，313—320；在~人作为技艺人，228，229—230，305；数学作为~的领导科学，265—266，283；~不同于现代世界，6，268；~关于钱能生钱，105；必然性在~的胜利，134；政治人被逐出公共领域，159；过程作为~的核心概念，105，232；与现代有关的财产，109；~的世俗主义，253；社会在~的胜利，45；~的不信任和怀疑精神，319；~的技术进步，147—150；思想和现代世界观，285—289；现代门槛上的三个事件，248；~背弃上帝，2；暴力在~的衰落，129—130；~政治思想中的暴力，228；积极生活和~，248—325；~的妇女解放和工人阶级解放，73

modern world，现代世界。~的平等，41；现代世界不等于现代，6，268；~的极端主体化，141

monarchy，君主制。古代家庭的~，40；~作为统治形式，222；柏拉图的哲学王，221，224，226，227；~作为摆脱复数性的方式，221

monastic orders，修道院规定，54，66，317

money，钱、货币。~能生钱，105；~作为平等化因素，215；~缺乏独立和客观的存在，166；洛克论~，102；柏拉图论制作艺术，128；公共赞赏和货币酬劳，56，57

Montesquieu，Charles，Baron de，孟德斯鸠，202

morality，道德。笛卡尔怀疑对~的影响，277—278；~与宽恕和承诺，245—246；与道德标准相对的政治原则，237—238。也见good，the；goodness

mortality，有死性。开端打破~，246—247；不朽的神与有死的人相对，18—19；与~联系的劳动、工作和行动，8，9；生命在现代再次成为有死的，320。也见death

music，音乐，39，169

N

natality，诞生性。与～联系的劳动、工作和行动，8—9；～作为拯救世界的奇迹，247；～和政治，9。也见birth

nation，the，民族，29，256

nationalism，民族主义，～的有机理论，256

naturalism，自然主义，313

natural science，自然科学。～的阿基米德立足点，11，257—268；天文物理学，258，261，269，313；～中的笛卡尔怀疑，287—289；～面临的循环，285—289；～中的危机，3—4；～发展中的地球异化，264；伽利略的落体定律作为现代的开端，258；～作为历史学科，296；～作为过程科学，116，231—232；望远镜的发明，248，257—258，274，290；普遍科学对～，268—273，313；维科论～，298

nature，自然。～对于劳动动物，134—135；劳动动物作为～的仆人，139；～和上帝比作钟表和钟表匠，297；～的生长和腐败，97—98；～和历史，185；～对于技艺人，135，155；劳动和～的循环运动，98—100；～循环内的生活，96；自然过程，150—151；physis，15，150；～作为过程，296—297；科学作为制作，231—232，295；自然状态，32；工作对～是破坏性的，100，139，153。也见human nature

necessity，必需性、必然性。～作为生命的强力，70—71；劳动的解放乃是从～中摆脱出来，131；～和自由，70，71；对于马克思，自由代替～，104；根据～来理解自由，121；自由诱惑人们陷入

～，234；从～中产生的家庭共同体，30；劳动作为～的奴役，83—84；现代迫使人置于～之轭下，130；现代对～的战胜，134；政治活动还原到～，85，314；与～联系的私人领域，73；维生必需品保存的时间短，96，100；折磨被比作自然的～，129

Newton，Isaac，牛顿，258，264，265，272

Nicholas of Cusa，库萨的尼古拉，258，260

Nietzsche，Friedrich，尼采，～论永恒回归，97；～论生命作为价值的创造者，117；～现代哲学作为怀疑学校，260；～对哲学的重估，293；～论承诺，245；～论智力，172；～和西方政治思想传统，17；～论权力意志，203

non-Euclidean geometries，非欧几何学，285

nous， 奴斯，27

novel，the，小说，39

O

objectivity，客观性。持存事物的～，137；～和人之境况互为补充，9；利益的～，182；货币的～，57；私人领域作为～的丧失，58；世界的物性，9，93—96

object/subject split，主客分裂，312—313

ochlocracy，暴民统治，203

Old Testament，《旧约》，8；～论劳动和死亡，107

oligarchy，寡头统治，222

omnipotence，万能，202

one-man rule，一人统治。见monarchy

oracles，神谕，182

original sin，原罪，310

otherness，他者性，176

otherworldliness，彼世性，76—77，320

otiosity，懒散，317

ownership，collective，集体所有制，256，257

P

pain，痛苦。边沁的~计算，309—311；生育的~，115，121；幸福作为~的缺乏，112—115；与~联系的劳动，48；~的缺乏，50—51

Pascal，Blaise，帕斯卡尔，293，319

passive resistance，被动抵抗，201

paterfamilias， 家长，27

patriarchs，族长，旧约中~，107

Paul，St.，圣保罗，314—315，316—317

Peisistratus，庇西特拉图，221

penates，家神，30

people's councils，人民委员会，216

Periandros，佩里安德，221

Pericles，伯里克利，133，197，205—206

Persians，波斯人，43

personal identity，个人身份，179，193

peuple，le，人民，219

phenomenological existentialism，现象学存在论，272

philosopher-king，哲学王，221，224，226，227

philosophy，哲学。～正在衰退的影响，294；现代～中的笛卡尔，271—272，273；生命哲学，117，172，311—312；～作为对美的爱，226；～作为对智慧的爱，75；～在罗马共和国中，59；～和科学，272，290，294，313；自我作为现代～最关心的东西，254；～作为一系列的倒转，292—293；现代的主体主义，272；～和神学，291；现代～对传统的反对，276；现代～中的功利原则，306；惊奇作为～的起源，273，302。也见political philosophy和philosopher and doctrines by name

physis，自然。在“自然”的词源中，150；与nomos相对，15。也见nature

Plato，柏拉图。～论行动和工作，301；洞穴比喻，20，75，226，292；～论沉思优于行动，14；～论造物主，22；～论持存性，172；～以永恒思想核心，20；神是柏拉图的人的理念，11；～论人类事务，25，185；～使知与行分离，223—227；～论劳动者，118；～论立法，195；～论人作为社会动物，24；～论数学，265—

266；~论挣钱，128；~论哲学王，221，224，226，227；~论哲学和神学，291；~论城邦和家庭，37，223；对~来说，政治作为制造，230；~论私人财产，30；~论普罗泰戈拉，157—158，166；~论统治者和被统治者，222，224，237—238；~论奴隶的天然奴性，316；~论思想作为内在对话，76，291；~论行动的两种方式，222—223；~论惊奇作为哲学的开端，302。也见ideas，Platonic

play，玩，~与劳动相对，127—128

pleasure，愉快、快乐。边沁的~计算，309—311；享乐主义，112—113，309—311

plurality，复数性。行动的来自~的灾难，220；~作为行动的条件，7，8；~作为政治的条件，7—8；~的破坏，58；宽恕和承诺依赖~，237；君主制作为摆脱~的方式，221；他者性作为~的方面，176；显现空间依赖~，220；~和言说，178；~的双重性质，175—176；~的弱点，234

Plutarch，普鲁塔克，30

poetry，诗歌，39，169—170，196

poiēsis，制作。~与theōria的密切关系，301；作为制作，195。也见fabrication

polis， the，城邦。~的争胜精神，41，194；阿奎那把~与家庭相对，27；~在亚里士多德的bios politikos， 13；~作为消费中心，119；~中的平等，32；永恒与~对比，21；~中的自由，30—31；~的功能，196—197；家庭与~相反，24，28—37；柏拉图把~比作家庭，37，223；~的法律，63—64，194—195；~对柏拉图来说作为“大写的人”，224；~中的职业划分，81—83；~作为西方政治组织传统的典范，201；哲学家发现了比~更高级的领域，18；柏拉图

对~的重新组织，14；~的繁荣，59；~的人口少，43；~作为显现空间，198—199；~作为相对持久的空间，56；~代替血族单位，24；~是健谈的，26

political economy，政治经济学，29

political parties，政党。工会与工人阶级~相对照，215—217

political philosophy，政治哲学。希腊的行动和工作，310—312；重点从行动转向了言说，26；17世纪的“制作”~，299—300；西方~的起源，12；~中以制作代替行动，220—230

politics，政治。古代哲学家寻求从~中解脱出来，14—15；~产生于共同行动，198；~作为艺术，207；~中的联合，214—215；勇气作为~德性，36；~中的宽恕和承诺，237—238；希腊政治意识，37；僭妄作为~的诱惑，191；~作为立法，63；人作为~动物，22—28；~中的唯物主义，183；现代把政治人从公共领域中排除了出去，159；诞生性作为~的中心范畴，9；~作为必需，85，314；哲学家发现了比~更高的领域，18；复数性作为~的境况，7—8；~对于保卫社会，31，159；闲暇(skholē)，14—15；社会的与政治的，23—24；~以话语来进行，26；财富的政治意义，64—65。也见citizenship；political philosophy；rule；state，the

polytheism，多神论。在~中，神不是全能的，202；在~中，神不是自主的，234—235

ponein， 劳动，80。也见labor

popular revolt，民众起义，200—201

population，人口，43

positivism，logical，逻辑实证主义，272

potentia，潜能，200。也见power

poverty，贫穷。~迫使自由人像奴隶一样生活，64；~及现代无财产者的平等，61

power，权力。~的无限，201；~的败坏，203，205；~只在现实化中存在，200；家长的专制~，27—28，32；~作为人造物的活力源泉，204；全能，202；~的潜在性质，200；~和显现空间，199—207；权力意志，203

pragmatism，实用主义，272，306

prattein，经历，赢得，完成，189，222—223

praxis，实践。亚里士多德论~，13，25；生活作为一种~，97；柏拉图论~，185；

poiēsis，制作与~相对，195。也见action

prestabilized harmony，先定和谐，282

primary qualities，第一性的质，115

private property，私有财产，58—67；~的集体所有，256，257；~与公有相对，70；~的增长，105； ~保卫个人自由，67；~作为躲避公共世界的藏身之所，71；洛克的~理论，70，101，105，110—112，115—116；~概念中的现代革命理论，70；柏拉图论取消~，30；普鲁东的财产就是盗窃，67；奴隶作为财产所有人，62；社会作为财产所有者的组织，68；~的理论建构，109—118；财富有别于~，61，253。也见expropriation

private realm，私人领域，22—78；古代对~的态度，38；~和家庭，28；~的亲密关系，38—39，45；~中的爱，51—52；在~

中，人作为人类动物种群成员，46；与~联系的必然性，73；痛苦是私人的，50—51；柏拉图论取消~，30；~作为剥夺，38，58—60；公共领域吞噬~，45；社会的和私人的，68—73；社会的出现改变了~的意义，38；~的主观性，57。也见private property

process，过程。行动的~性质，230—236；~作为制作和制造的指导，300；技艺人和~，307，308；~作为现代的核心概念，105，232；精神过程，280—281；自然过程，150—151；自然科学作为~科学，116，231—232；自然作为~，296—297；知识的对象作为~，296

productivity，生产力，47，67，88，106，306

promises，承诺。尼采论~，245；~的不可预见性和~的权力，237，243—247

property qualifications for voting，投票的财产资格，217

Protagoras，普罗泰戈拉，157—158，166

Protestant Reformation，清教改革，248，249，251—252

Proudhon，Pierre-Joseph，普鲁东，67

prudentia， 明智，91

Ptolemaic system，托勒密体系，258—259，285

public admiration，公众赞赏，56—57

public realm，公共领域，22—78；~中的劳动动物，134；基督教对~的敌视，74；共同，50—58；~ 的平等，215；属于~的卓越，49；作为技艺人~的交换市场，160，162，209—210；与~联系的自由，73；善对~的破坏性，77；劳动被允许进入~，46—48，

218；~和政治的，28；私人财产作为脱离~的藏身之处，71；~在古代世界只为个性保留着，41；社会的出现改变着~，38，257；显现空间先于~，199；(家务涌入~)的增长倾向，45；~的两种意义，50—52；专制把公民挡在~之外，221—222，224；财富作为进入~的条件，64—65；~作为人的作品，208

punishment，惩罚。宽恕与~相对，241

puritanism，清教，310，311

Q

qualities，质。第一性的~，115；第二性的~，115

R

rationality，合理性。见reason

reaction，反应，反动，190，241

reality，真实(性)、实在(性)。对~的笛卡尔式怀疑，274—279；~作为对我们所有人共同的东西，50，208；内省确证~，280；生命的~，120；建立在~地基上的现代理性主义，300—301；感官足以揭露~，261—262；世界的~，120

reason，理性。~动物(animal rationale)，27，84—85，171—172，284；笛卡尔式~，283—284；~的笛卡尔式怀疑，274—279；现代理性主义建立在实在性的地基上，300—301；科学结果违背~，290；思想不同于逻辑~，171—172

Reformation，改革，248，249，251—252

reification，物化。行动和言说的~，95，187；艺术中的~，

95，168—169；制造中的～，139—144；马克思论～，102；影响～的世界异化，301

relationships，human，人类关系。见web of relationships

relativism，相对主义，263—264，270

relativity theory，相对论，263—264

religion，宗教。影响宗教的笛卡尔怀疑，319，320；信心，253—254，271，319，320；救赎确定性(certitudo salutis)的丧失，277，320；世俗化，253，320。也见Christianity；God；gods

remembrance，记忆。对过往愉快的回忆，310；～作为所有艺术之母，95；城邦(polis)作为组织化的～，169—170；言说和行动创造它们自己的～，207—208；思想的存在归功于～，76，90

Renaissance，文艺复兴。～和基督教，319；天才作为～的理想，210；～对经院主义的反叛，264

respect，尊重，243

res publica，共和国。基督教对～的敌视，74；家庭之于奴隶比作～之于(公民)，59；～作为显现空间，56

revelation，揭示。科学家的行动不具有揭示性，324；对于神圣性的怀疑，281；神谕，182；爱的自我揭示，242；言说和～，178—180，187；真理作为～，17

revenge，报复，240—241

revolutions，革命。美国～，228；1956年的匈牙利～，215，217，219；民众暴动，200—201；～中的暴力，228

rhetoric，修辞，26

rhythm，节奏。劳动的~，214；机器的~，125，132，146；诗歌中的~，169

Roman Catholicism，罗马天主教。见Catholic Church

Roman Empire，罗马帝国。~的衰落，21，34，45，74；~的知识分子，92

Roman Republic，罗马共和国。在~做一个哲学家，59。也见res publica

Romans，罗马，罗马人。契约的不可侵犯，243；~，私人领域和公共领域的共存，59；~的奴隶，59；~关于赦免战败者，239；~论建立一个新政体中的暴力，228。也见Roman Empire；Roman Repubic

Romanticists，浪漫派，39

Rousseau，Jean-Jacques，卢梭，让—雅克，39，41，79

Royal Academies，皇家学会，278

rule，统治。archein，177，189，222—223，224；亚里士多德论~，222；契约与~相对，244；民主，220，222；~逃避政治，222；封建领主的~，34；领导者变成统治者，189—190；主人/奴隶比作统治者/被统治者，223—224；暴民统治，203；寡头统治，222；柏拉图论~，222，224，237—238。也见monarchy，tyranny

S

sans-culottes，无套裤党，218

satellites，artificial，人造卫星，1，269

saving the appearances，拯救现象，260，266，285

Schr□dinger，Erwin，薛定谔，3

science，科学。行动作为科学家的特权，323—324；行为~，45；~把不可逆性和不可预见性带入自然领域，238；预测~的梦想，1—2；地球异化作为~的标志，264—265；重点从为什么转向如何，295—296；实验，231，286，287—288，295，312；~作为宇宙史，296；~假设，278，287；~中的器具，295；~制造自然，231—232，295；~中的数学，4，267，284，285—287；~在现代的创造中，248，249—250；~和哲学，272，290，294，313；现代的主体化，141，282；成功作为~的标准，278—279；现代~的德性，278。也见natural science

science fiction，科幻故事，2

scribes，抄写员，91，92

sculpture，雕像，93，157

secondary qualities，第二性的质，115

secularization，世俗化，253，320

self，自我。马克思的自我异化，162，210，254；现代哲学对~的关注，254。也见introspection

self-sufficiency，自足，234—235

Seneca，塞涅卡，23

senses，the，感觉。天文学世界观挑战着~，261—262；~的笛

卡尔式怀疑，274—279；共同感统一诸感觉，208—209；在经验世界时的~，114—115；~和伽利略的望远镜，260；~和物理学的数学化，287。也见common sense

sensualism，感觉主义，112，272，310，311

servants，仆人，119，122

servile arts，奴性艺术，91—93

shame，羞耻，73

sign language，符号语言，179

sin，罪。~和死，314；原罪，310

skholē， 闲暇，14—15

slavery，奴隶制。古代对~的辩护，83—84；亚里士多德论~，84，12；古代~的主要功能，119；基督教的生命观影响~，316；手工艺人(dēmiourgoi)和~的区别，81；从~中解放与从自由劳动中解放相对照，217；指战败敌人的希腊词，81；~中劳动力的力量，88；主人通过他的奴隶来看和听，120；佩里安德试图取消~，221；柏拉图论自然奴役，316；奴隶拥有的财产，62；~起义很少见，215；在罗马共和国和帝国中的~，59；抄写员作为奴隶，92；奴隶作为会说话的工具(instrumentum vocale)，121；奴隶是生存的工具而非制作的工具，122；奴隶死后留不下一点儿痕迹，55；~作为劳动阶级的社会状况，119；奴隶受的折磨，129；奴隶双重的不幸福，31；财富包括奴隶的数目在内，65；妇女和奴隶属于同一类，72

“small things”，小玩意，52

Smith，Adam，亚当·斯密。～论交换作为人的特征，160；～论交换市场，136；“看不见的手”学说，185；～论劳动作为财富的源泉，101；～和劳动/工作的区分，103，104；～论奴性仆人，86，103，207；～把哲学家比作街头搬运工，213；～论交换权力，210；～论文人的酬劳，56；～论非生产性劳动，85，86

social，the，社会的。亚里士多德论人作为社会动物，24，25；存在于社会中的卓越，49；定位于社会领域中的自由，31；与～联系的大量人口，43；～作为新现象，28；～与政治的，23—24；～和私人的，68—73；～崛起，38—49。也见society

socialized man，社会化的人。对～来说，财富积累是无限的，124；活动作为爱好，117—118；马克思论～，321；实现～的手段，72；～的目的，89

societas，社会，23—24

society，社会。行动被～排除，40—41；商业～，162，163，210，307；～中的共产主义虚构，44；消费者的～，126—135；～的出现改变了公共和私人的意义，38；～的平等，39，40，41；家庭随着～的出现而衰落，40，256；种群的生命在～中宣告自己的权利，321；一人统治在～中，40；一体化的～，46；～作为财产所有者的组织，68；政治作为保卫～的组织，31，159；由于～的崛起，公共领域的衰落，257；～作为超人家庭，29，39；～在现代的胜利，45。也见mass society；social。

Socrates，苏格拉底。～论永恒作为思想的核心，20；～论没有人是聪明的，75；～论城邦(polis)和家庭，37；～论一个高于政治的领域，18；～的故事为人所知，186；西方政治思想起源于～的审判，12

solitude，独自，76

Solon，索伦，81

Sophocles，索福勒斯。《安提戈涅》(Antigone)，25

sovereignty，自主，主权。从人类事务中摆脱出来以保卫～，234；契约与～相对，244；自由被等同于～，234—235；技艺人(homo faber)的自主，305；～和承诺，245

Soviet Union，苏联，216，220

space of appearance，显现空间。～的形成，199；技艺人和～，207—212；复数性作为～的条件，220；城邦(polis)作为～，198—199；权力和～，199—207；～和工作，212

specialization of work，工作的专门化，123

speech，言说。～和行动，26，178—181；行为人在～中的彰显，175—181；～在亚里士多德的政治生活(bios politikos)中，25；～在亚里士多德的人的定义中，27；～和开端，178；勇气为～所需，186；～创造着自己的记忆，207—208；～的空虚，173，197；～对技艺人的拯救，236；～使人的生活和动物生活相区别，205；～对劳动动物和技艺人来说是无所事事，208；与～有关的利益(旨趣)，182；～让人成为政治的，3；人们通过～让自己与众不同，176；～和复数性，178；城邦赋予～持久性，198；～的产物，95；～的物化，95，187；～和揭示，178—180，187；修辞的～，26；从～中产生的故事，97；～作为上层建筑，33；～和思想，25；～在关系网中，184。也见words

state，the (government)，国家(政府)。～的官僚机构，40，45；现代～概念中的矛盾，69；经济学家对～的反感，109—110；马克思论～的消亡，45，60；暴力被～垄断，31，32；受到～保护的财富积累，72。也见polis， the

state of nature，自然状态，32

statistics，统计学，42—43

status，地位，41，56

steam engine，蒸汽机，148

Stoicism，斯多葛学派。~对人类事务的弃绝，234；~潜在的自由幻觉，235；现代享乐主义对比~，311；痛苦的自然经验基础，112；~作为世界异化，310

stories，故事。作为行动和言说结果的~，97；行动在~中把自己只充分地揭示给讲故事的人，191—192；~中揭示的某个人，184；自传，97；每个人的生活讲述它自己的故事，184；虚构的~和真实的~，186；一个故事的主人公，184—187，194；历史作为人类的~，184—185；城邦让~永恒，198；讲故事转化了私密生活，50；~和关系网，181—188

strength，体力，力量。行动过程的~，188—189，233；~受到限制，201—202；~与权力相对，200；主权和人的受限制的~，234；~和暴力，140，203

strong men，强者，188—189

subject/object split，主体和客体的分裂，312—313

success，成功。~作为科学的标准，278—279

suicide，自杀，315，316

surplus，剩余，88，108

T

tame animals，驯兽，80

teamwork，团队工作，161—162，179

technology，技术。~把不可逆性和不可预测性引入自然领域，238；现代~的发展，147—150；~发源于无用的知识，289

telescope，望远镜。~的发明，248，257—258，274，290

Tertullian，德尔图良，74

Thaumazein，惊异，273，302

theodicies，神正论，281，282

theōria，理论。~在亚里士多德的政治哲学中，14；~在对永恒的体验中，20；~在希腊的政治哲学中，301；苏格拉底学派论~，16；~和惊异(thaumazein)，302；真理居于~中，278。也见contemplation

thing-character of the world，世界的物性，9，93—96

thirty-six righteous men，六十义人。~的故事，75

Thomas Aquinas，托马斯·阿奎那。见Aquinas，Thomas

thought，思想。大脑和~，3，322；认识不同于~，170—171；沉思有别于~，16；永恒作为形而上学~的中心，20；自由作为~的条件，324；技艺人受~的启发，171；~作为内在对话，76，291；~和现代世界观，285—289；柏拉图关于~和行动的区分，223—227；~和诗，170；~作为艺术品的起源，168—169；~和言说，25；~比作劳动，90；把~转化成直观的对象，76，90，95；~不能思考自身，236；无用的~，170

Thucydides，修昔底德，205—206

tilling of the soil，耕作土地，138

Tocqueville，Alexis de，托克维尔，39

tools，工具。～和劳动分工，124—125；～的工具性，151；～推动的劳动，121—122，144；与～相对的机器，147，机器～，148。也见machines

torture，折磨，129

totalitarianism，极权主义，216

trades，贸易，91

trade union，工会。～的劳动分工，123；～与政党相对，215—217

Trojan War，特洛伊战争，197，198

truth，真理。行动作为～的源泉，290；对～的笛卡尔式怀疑，274—279；～和物理的数学化，287；～只在静止中显露自身，15；～作为显露，17；～是主观的，282，293

tyranny，暴政。在～中，行动比思考容易，324；公民被阻挡在公共领域之外，221—222，224；～作为权力和无权的联合，202；私人财产作为抵御～的屏障，67；臣民在～中的无权，203；暴君妨碍了人民对政治的关心，160；～也可以运行良好，221

U

Unknown Soldier monuments，无名战士纪念碑，181

usefulness，用处。见utility

use objects，使用物。~中的美和丑，172—173；~作为交换市场上的商品，163；~作为消费品，124，125—126，230；消费品与~相对，94，137—138；~的工具性，154，157，158—159；功利原则预先决定着~，308；世界由~组成，134

use value，使用价值。在资本主义中，~变成交换价值，165；交换价值区别于~，163；交换价值优于~，307；马克思保留的术语，165

utilitarianism，功利主义。自动化的拥护者反对~，151；~在古典经济学中，172；~作为技艺人的哲学，154—157。也见utility

utilitas，效用，25

utility，效用。古典经济学论~，172；~和设计，152；最大幸福原则代替效用原则，308—309；技艺人论~，154，305；意义不同于~，154—155；~和手段—目的关系，153—154，155；~在现代哲学中，306；使用物被~预先决定，308

utopias，乌托邦，130—131，227

V

vainglory，虚荣，56—57，314

value，价值。~在交换市场中，136，163—165；可交换价值，164；来自劳动的~，213；功利主义论内在~，155，156。也见exchange value；use value

vanity，虚空，56，162，204

Veblen，Thorstein，凡勃伦，102，160

vengeance，报复，240—241

Vico，Giambattista，维科，232，298

violence，暴力。~和行动，179；艺术家和思想家渴望~，203—204；暴力在现代的衰落，129—130；在制造中的~，139—140，153；~作为政府垄断，31，32；马克思论~，228；~是沉默的，26；~不能代替权力，202；~在现代的政治思想中，228；放弃~使用的权力，200—201；体力对付~，203

virtues，德性，48，207

vita activa，积极生活，7—17；~中的行动，7，205，301；基督教的生命观抹平了~内的差别，316；古典经济学论~的目标，133；~的要素，7；制造在~内的地位，141；~和现代，248—325；对~的恰当定位，73，78；~内的倒转，294—304；扎根在人的世界中的~，22；~中的第二次倒转，306—307；言说和行动对~是本质性的，176；~这个词的传统意义，12—17；~的不平静，15；~在传统思想中与沉思生活(vita contemplativa)相对，14—17，21；在现代，~与沉思生活的倒转，289—294。也见action；labor；work

vita contemplativa，沉思生活。基督教论~，303—304；在传统思想中，积极生活与~相对，14—17，21；在现代，~和积极生活的倒转，289—294。也见contemplation

voting，投票。~的财产资格，217

W

warfare，战争，180

waste economy，浪费经济，134

watch，钟表。上帝和自然比作钟表匠和～，297；～的发明，289

wealth，财富。用于积累的～是无限的，124；～作为资本，68，255；公共～，68—69；～积累中的剥夺，254—255；政府保护～积累，72；希腊和罗马对～的态度，59；～的增长，105，111；劳动作为～的源泉，101；有土地的～，66；～的政治意义，64—65；财产区别于～，61，253

Weber，Max，韦伯。～论雅典作为养老金城邦，37；～论资本主义的内在禁欲主义，251，254

web of relationships，关系网。～的定义，183；～和形成的故事，181—188；卷入～的人们的自由，233—234；由～组成的人类事务领域，183—184

Whitehead，Alfred North，怀特海。～论共同感的退却，283；～论伽利略和望远镜，257；～论科学结果保卫理性，290

will to power，强力意志，203

women，妇女。～在生育中的劳动，30；～和奴隶属于同一类，72；作为妇女任务的种族繁衍，30；～和工人阶级在现代的解放，73

wonder，惊奇，273，302

words，话语，言说。～的空虚，173；～的不朽，19；以～使我们自己切入世界，176；要以～来进行，26

work，工作，136—174；希腊政治哲学中的～和行动，301—302；～在亚里士多德的政治生活(bios politikos)中，12，13；施惠

者作出行动，196；~的定义，7；~对于自然是破坏性的，100，139，153；~有一个目的，98，143；形象或模型作为~的指导，141—142；智力~，90—93；劳动区别于~，79—93，94，103—104，138；诞生性和有死性与~有关，8—9；当前~以劳动的模式进行，230；对于~的一个恰当定位，73；~独自进行，22；~和显现空间，212；~的专门化，123；~在积极生活中，7；世界异化影响~，301。也见homo faber；instruments of work；use objects

working class，工人阶级。~的异化，255；劳动的解放，126—135，217—218，255；~像其他所有人一样是固定职业者，219；劳工运动，212—220；~和妇女在现代的被解放，73

working hours，工作时间，132

workmanship，手工艺，技艺。自工业革命以来，劳动代替~，124；机器与~的工具相对，147；~在音乐和诗歌中，169；~只为模型所需，125；团队工作对~是破坏性的，161；~是非政治的，但不是反政治的，212

works，作品。good works，善功，76；在~中实现凡人的伟大，19

works of art，见art

world，the，世界。脱离~的无痛苦，112—115；与~疏离，6，209，248—257，301，307，310；~由使用物组成，134；地球的发现和开发，248，250—251；~的持存性，136—139；诞生性作为拯救~的奇迹，247；~的永恒，167—174；在人创造~中的权力，204；“公共”意味着~，52；经验~的感官，114—115；~的物性，9，93—96；对~真实性的信任，120；工作的产物在~中，94

worldlessness，无世界性，54，76，115，118—119

worldliness，世界性。艺术家的～，323；制造保持了～，236；工作的人之境况的～，7；爱是无世界的，242；产物的～，96；世俗性被等同于～，253，320

Z

Zeus Herkeios，宙斯·赫启欧斯，30

重订后记

阿伦特在《人的境况》中提出了很多对当代政治哲学深具启发性的概念和主题，以至她的好友、美国作家玛丽·麦卡锡把《人的境况》比作携带了一个大量概念和洞见之地图的“土地测量员”。的确，这本书在古希腊和现代(1600—1900)两个时期穿梭，勾画出一幅理解“何为政治”以及西方政治思想的充满洞见的地图，为她的众多概念标出了它们在地图上的位置，同时也标出了这幅思想地图的界限以及未知的前景。

在本书中，阿伦特力图表明“积极生活”的三种活动——劳动、工作和行动——的区分是基于人的条件而做出的，她理解的人的“条件”，既不是所谓人的本质属性，也不是康德意义上规定人类经验方式的超验条件，而是人在地球上被给定的那些存在论特征：劳动的条件是人们必需维生，工作的条件是人们必需建造一个物的世界，行动的条件是人的复数性，从而人们需要在交往中彰显自己，回答“我是谁”的问题。离开了这些条件，生活就不再是“人”的生活了。在此意义上，人是被条件规定了的存在(conditioned beings)。但他们的活动又创造着自己下一步生存的条件，比如劳动超出家庭和国家界限的全球化发展，和人从宇宙的角度对地球采取行动，都根本上改变了人类未来的生存处境。在阿伦特看来，人类这三种活动本身也带有其空间和时间的限制(条件)，劳动在时间性上跟自然生命循环的“过程”(process)一致，四季交替、日出而作、日落而息，是人对“过程”时间的感受；工作通过对自然材料的加工来制作产品，其时间性是“持久”(durability)，甚至艺术品在一定程度上具有了“永恒”(permanence)；行动的时间性则是“转瞬即逝”(futility)，从而需要被讲述的故事来获得记忆(remembrance)的拯救。保罗·利科在其“重读《人的境况》”一文中分析了这三种活动的时间形态。与此三类活动相应的空间分别是自然、世界和公共领域，这些空间和时间形态共

同构成了人类积极生活的条件。

考虑到“条件”以上的含义，在重新修订时，我把“人的境况”一律改为“人的条件”，不过书名仍沿用《人的境况》，一则因为书名已为读者熟悉和接受；二则“条件”一词在汉语中让人首先想到的是前提或物质基础，与阿伦特的用意相去甚远，而“人的境况”基本涵盖了“人的条件”的存在论含义，也切合本书最后对现代人处境的反思。实际上，“The Human Condition”这个书名是阿伦特的英文编辑加上的，此书的德文书名是《积极生活》(vita activa)。

本书在结构上另一个值得关注之处是“积极生活”(vita activa)与“沉思生活”(vita contemplativa)的二元对照。第一章给出的两种生活的对立，为全书确立了一个隐含的背景框架。实际上，只有在此二元对照下，劳动、工作和行动才可能有效地保持自身，因为与两种生活方式相应的，是古代西方对两个世界的想象：柏拉图的现象世界和理念世界，或基督教的尘世之城和天上之城，前者是变化的、有死灭的，后者是永恒不变的。在那里，制作或工作被当成一切活动的原型，人在制作中模仿神圣世界的创造，现实生活的真实性和荣耀都来自后者，后者才是他终极渴望回归之所。阿伦特认为这种沉思生活高于积极生活的等级秩序，在传统政治思想中导致了对政治的伤害，因为政治哲学家倾向于根据制作模式来思考行动，从而取消了行动的复数性特征。但对立之消隐的灾难后果，要在世俗化的现代才清晰地浮现出来。在神圣世界不再被信仰，沉思“被逐出有意义的人类能力行列”之后，制作活动也失去了衡量其产品真实性的标准，人类世界越来越相对化，丧失了它得以立足的持久性和稳固性。二元世界观的消失，一方面让现代人丧失了作为生存条件的“世界”，另一方面人被抛回到自身，回到孤独内心来寻求真实性和确定性的基础。“世界异化”和“向自身的回返”最终以牺牲世界和牺牲行动为代价。虽然在现代早期，人作为制造者获得过短暂的胜利，那时人曾被高举为目的，但“由于现代的世界异化和内省被提升为一种征服自然的无所不能的

策略，也就没有哪种能力像制作——主要是建造世界和生产世界之物的能力——一样，丧失得如此之多”(本书第242页)。在最后一章，阿伦特哀悼了技艺人(homo faber)的失落：匠人精神始终预设了一个物的世界，在那里，物质闪耀、语词可听，但在世界塌陷，甚至被还原为生物循环意义上的自然的情况下，最终是劳动动物(animal laborans)取得了全面胜利，而这就是我们已生活于其中的世界。

感谢学者同仁多年来对此译本的爱护和批评指正，向我指出前译的多处错谬。特别感谢上海人民出版社的任俊萍女士，她极其认真地履行编辑之责，通读了几遍校对稿，标出许多对读者来说难以理解或有可能造成误解的语句，从而帮助我发现错误或寻求更明晰顺畅的表达，她的工作让我切实地体会到编辑得以极大地促进翻译质量的方式。

王寅丽

2017年3月11日